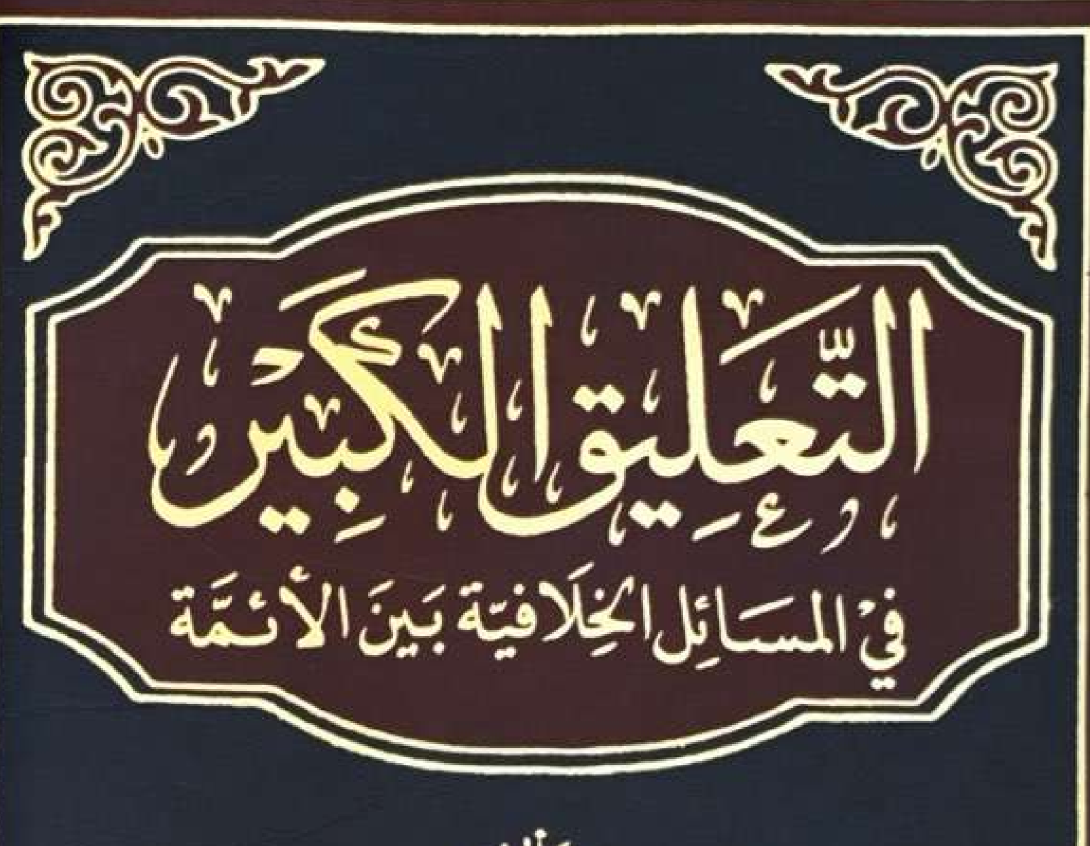
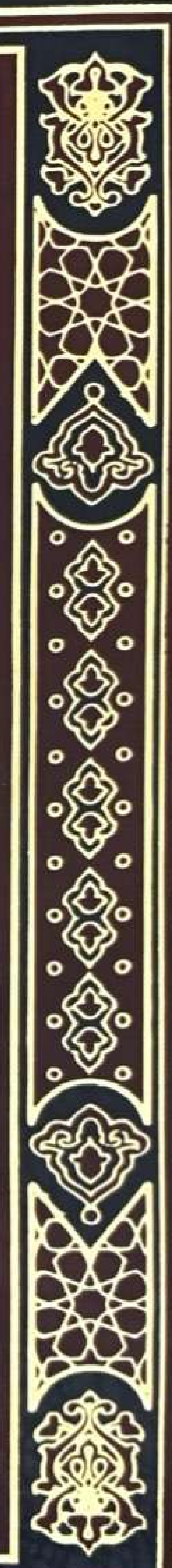




تأليف
القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء البغدادي الحنبلي
المتوفى سنة ٤٥٨ هـ

من أول كتاب الأشربة إلى نهاية كتاب الأيمان

تحقيق
الدكتور ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة
القاضي في محكمة استئناف منطقة الرياض





دار أطلس الخضراء
للنشر والتوزيع

التعليق الكبير

في المسائل الخلافية بين الأئمة

تأليف

القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء البغدادي الحنبلي

المتوفى ٤٥٨ هـ

من أول كتاب الأشربة إلى نهاية كتاب الأيمان

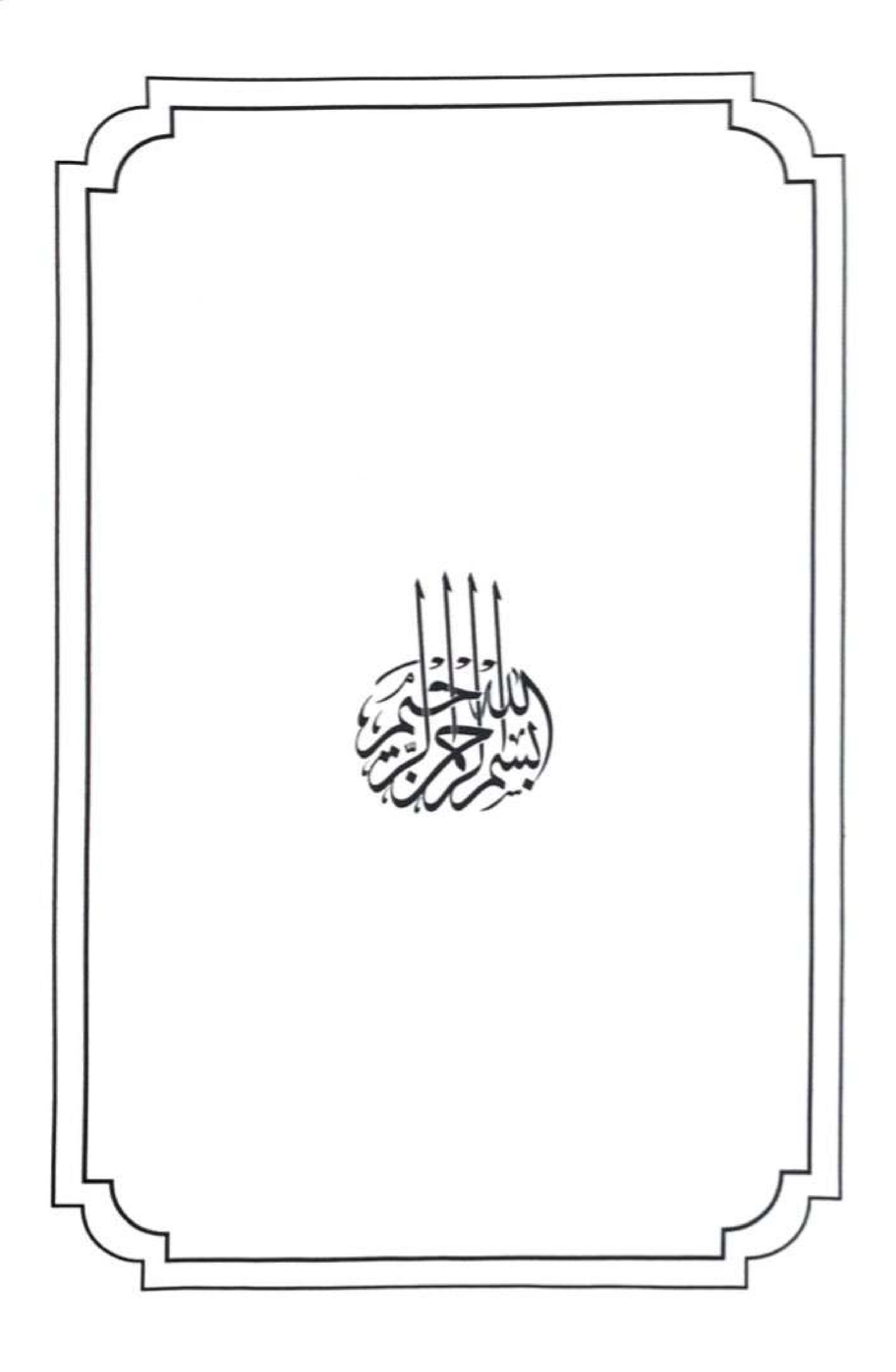
تحقيق

الدكتور ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة

القاضي في محكمة استئناف منطقة الرياض

دار أطلس الخضراء

للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم



المُقَدِّمَة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، اللهم صلّ وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن كتاب «التعليق الكبير في المسائل الخلافية بين الأئمة» تصنيف القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء البغدادي الحنبلي، المتوفى سنة (٤٥٨هـ) من كتب أمهات الفقه الإسلامي عامة والفقه الحنبلي خاصة حيث يعرض المسألة الخلافية بين المذاهب الفقهية الأربعة، وأحيانًا المذهب الظاهري، ويذكر من وافق الحنابلة في المسألة، ومن خالفهم، ويستدل لما ذهب إليه الحنابلة، ويذكر اعتراضات المخالف، ويرد عليها.

وهذا الكتاب النفيس لم يعثر إلا على بعضه، فقد عثر على كتاب الحج وبعض البيوع وحقق رسالتين علميتين دكتوراه، ثم قامت دار النوادر بطبع هذه القطعة في ثلاثة مجلدات، كما عثرت أنا شخصيًا على قطعة من كتاب الصلاة في دارة الملك عبدالعزيز بالرياض، وأعطيتها الشيخ محمد بن فهد بن عبدالعزيز الفريح التميمي، وحققها رسالة دكتوراه تم طبعها عام ١٤٣٥هـ، ونشرته دار النوادر في أربعة مجلدات، وفي رحلتي لمدينة طرب زون بتركيا في الفترة من ١ - ٩/ ١/ ١٤٣٩هـ قمت في يوم الأربعاء ٧/ ١/ ١٤٣٩هـ بزيارة لدار الكتب بطرب زون، ووجدت قطعة خطية نفيسة من هذا الكتاب

«التعليق الكبير»، وبالاطلاع عليه وجدت عدد أوراقه (٢٥٠ ورقة)، وهذه القطعة لم يسبق نشرها، وقد حوت كتاب الأشربة والسير والجزية والصيد والذبائح والأطعمة والأضحية والسبق والرمي والأيمان، فطلبت من الموظف بالدار أن يطلعني عليها، فأطلعني على صورة ملونة في سيدي، وذكر لي أن الموجود في سيدي، وأن الأصل بعث إلى مكتبة السليمانية بإستنبول فحفظ فيها، وزودت دار الكتب بطرب زون بصورة سيدي منها فقط، وقد وجدت أن هذه القطعة النفسية قام بتحقيقها الشيخ د. مسفر بن سعد بن مسند القحطاني رسالة دكتوراه في المعهد العالي للقضاء قسم الفقه المقارن عام ١٤٣٦-١٤٣٧هـ، ولم يقم بطبعها، فرغبت في تحقيقها ونشرها ليعم الانتفاع بها، ولم أستفد من الرسالة سوى نص المؤلف فقط، أما ترجمة المؤلف وتخريج الأحاديث أو أي تعليق فلم أستفده من الرسالة، كما أنني لم أترجم للإعلام الوارد ذكرهم في هذه القطعة لسبق الترجمة لهم في القطعة التي حققها الشيخ د. محمد بن فهد الفريح المطبوعة لئلا يتكرر الجهد.

أسأل الله عَزَّوَجَلَّ أن يجزل الأجر والمثوبة للمؤلف والمحقق وجميع من سعى في نشر هذه القطعة النفيسة، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. حرر قبيل مغرب يوم السبت ٨/ ٤/ ١٤٤٠هـ في منزلي بحي شبرا بالرياض. كتبه: د. ناصر بن سعود بن عبدالله السلامة القضاعي الحوطي النجدي الحنبلي نزيل الرياض قاضي الاستئناف في محكمة استئناف منطقة الرياض -عفا الله عنه-.

ترجمة موجزة للمؤلف(١)

اسمه، ونسبه:

هو العالم الإمام محمد بن الحسين بن خلف بن أحمد بن الفراء، القاضي أبو يعلى، البغدادي، الحنبلي، المعروف بـ«ابن الفراء»، اشتهر بـ«القاضي أبي يعلى».

مولده:

ولد القاضي أبو يعلى في شهر محرم لتسع وعشرين أو ثمان وعشرين خلون منه، سنة ثمانين وثلاثمائة هجرية.

نشأته وطلبه للعلم:

ولد القاضي أبو يعلى في «بغداد» حاضرة العالم الإسلامي في عصره، وكانت عامرة بالعلماء والمدارس العلمية المختلفة، وكان والده من أهل العلم، فتلقى بعض مبادئ العلوم عليه، ولكنه توفي بعد ولادة ابنه بعشر سنوات، وقد أوصى والده إلى رجل يقال له: «الحربي» بتربية ابنه، وقد سكن به في «دار القز» حي من أحياء بغداد، فقرأ القاضي أبو يعلى بهذا الحي على ابن مفرحة المقرئ القرآن، ومختصر الخرقي، ثم اتصل بشيخ الحنابلة الحسن بن الحامد،

---

(١) اكتفيت بذكر هذه الترجمة الموجزة للمؤلف، وسبب ذلك أن ابنه محمد كتب ترجمة وافية لأبيه في كتابه «طبقات الحنابلة» (٢/ ١٩٣-٢٣١)، وكذلك غالبية كتب التراجم كتبت عنه، وكذلك من حقق كتابًا من كتبه، وهذا ذكر لبعض من ترجم له: «المنهج الأحمد» (٢/ ١٢٨)، و«مناقب الإمام أحمد» لابن الجوزي (ص٦٢٧)، و«المنتظم» لابن الجوزي (٨/ ٢٤٣)، و«السير» (١٨/ ٨٩)، و«البداية والنهاية» (١٢/ ٩٤)، و«الوافي بالوفيات» (٣/ ٧)، و«المقصد الأرشد» (٢/ ٣٩٥)، و«الشذرات» (٣/ ٣٠٦).

وتفقه عليه، ولازمه حتى توفي سنة (٤٠٣هـ)، وقد حصل علمًا غزيرًا، وأثناء ملازمته للشيخ أبي عبدالله ابن حامد تلقى علم الحديث عن بعض الشيوخ، فسمع من أبي القاسم ابن حبابة، وعلي بن عمر الحربي، وغيرهم من علماء الحديث، كما تعلم علوم القرآن، وقرأه بالقراءات العشر.

وقد تولى التدريس أثناء حياة شيخه ابن حامد أثناء غيبته، وبعد وفاته تولى التدريس مكان شيخه، ولما برز القاضي أبو يعلى عين قاضيًا سنة (٤٤٧هـ) بعد وفاة ابن ماكولا، وقد ظل في منصبه قاضيًا حتى توفي.

رحلاته:

لم يكثر القاضي أبو يعلى من الرحلات العلمية، وسبب ذلك كثرة العلماء في جميع التخصصات ببغداد، ومع ذلك قام برحلات علمية إلى مكة، ودمشق، وحلب فقط، وسمع من بعض علماء البلاد التي رحل إليها.

شيوخه:

لقد تتلمذ القاضي أبو يعلى على عدد من العلماء في فنون عديدة، ومن مشايخه الذين ذكرهم ابنه في «طبقاته» ما يلي:

١- الحسن بن حامد بن علي بن مروان، أبو عبدالله البغدادي، سمع أبا بكر النجاد، وأبا علي بن الصواف، وأحمد بن سالم الختلي، وغيرهم.

سمع منه القاضي أبو يعلى، وأبو إسحاق، وأبو العباس البرمكيان وغيرهم.

له مؤلفات في الفقه، والأصول، توفي بعد رجوعه من الحج بقرب واقصة سنة أربعمائة وثلاث، فرحمه الله رحمة واسعة، فقد كان شيخ الحنابلة في زمنه، وناشر مذهب الإمام أحمد، وقد استفاد منه القاضي أبو يعلى فائدة عظيمة وتأثر به، ولهذا نجده ينقل كثيرًا من اختياراته في كتبه، وقد خلفه في التدريس.

٢- الحسين بن أحمد بن جعفر، أبو عبدالله المعروف بـ«ابن البغدادي». سمع عبدالله بن إسحاق البغوت وطبقته، سمع منه القاضي أبو يعلى وخرج عنه في مصنفاته. توفي يوم الثلاثاء الثالث عشر من شعبان سنة أربع وأربعمائة، ودفن في مقبرة باب حرب.

٣- عبدالله بن أحمد بن علي بن الحسين، أبو القاسم المعروف بـ«الصيدلاني»، توفي سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة.

٤- علي بن أحمد بن عمر بن حفص، أبو الحسن المقرئ، المعروف بـ«ابن الحمامي»، توفي في شعبان سنة سبع عشرة وأربعمائة ببغداد، ودفن بمقبرة باب حرب.

٥- علي بن معروف بن محمد، أبو الحسن البزار، وكان أول سماع للقاضي منه سنة (٣٨٥هـ).

٦- عبدالله بن عثمان بن يحيى، أبو القاسم الدقاق، المعروف بـ«ابن جنيقا» جد القاضي أبي يعلى لأمه.

٧- عيسى بن الوزير علي بن عيسى بن داود بن الجراح، أبو القاسم، توفي سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة.

٨- محمد بن أحمد بن محمد بن فارس بن سهل، أبو الفتح بن أبي الفوارس، توفي في ذي القعدة سنة اثنتي عشرة وأربعمائة.

٩- محمد بن عبدالرحمن بن العباس بن عبدالرحمن بن زكريا، أبو بكر المخلص، توفي في رمضان سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة.

١٠- محمد بن عبدالله بن حمدويه بن نعيم بن الحاكم الضبي النيسابوري صاحب «المستدرك»، توفي في صفر سنة خمس وأربعمائة.

فهؤلاء بعض شيوخ القاضي أبي يعلى ذكرتهم على سبيل الاختصار.

تلاميذه:

لقد تولى أبو يعلى التدريس سنة أربعمائة واثنتين، وتوفي سنة أربعمائة وثماني وخمسين، فتكون الفترة التي قضاها مدرسًا ستًا وخمسين سنة في التدريس والقضاء؛ ولذا فقد تتلمذ عليه جمع غفير برز بعضهم. وممن ذكرهم ابنه في «طبقاته» ما يلي:

١- أحمد بن علي بن ثابت، الحافظ، أبو بكر، المعروف بـ«الخطيب البغدادي»، صاحب «تاريخ بغداد»، وغيره من المؤلفات المشهورة.

٢- رزق الله بن عبدالوهاب بن عبدالعزيز بن الحارث، أبو محمد التميمي البغدادي المقرئ، المحدث، الفقيه، الواعظ، ولد سنة أربعمائة، وتوفي سنة ثمان وثمانين وأربعمائة.

٣- عبدالخالق بن عيسى بن أحمد بن محمد العباسي الهاشمي، أبو جعفر البغدادي، ولد سنة إحدى عشرة وأربعمائة، بدأ يدرس الفقه على القاضي من سنة ثمان وعشرين وأربعمائة إلى سنة إحدى وخمسين، يقصد إلى مجلس القاضي، ويعلق الدرس، ويعيد في الفروع وأصول الفقه، وصنف «رؤوس المسائل»، توفي سنة سبعين وأربعمائة.

٤- عبيدالله بن محمد بن الحسين بن الفراء، ابن القاضي أبي يعلى، ولد يوم السبت ٧/ ٨/ ٤٤٣هـ سمع من أبيه، وغيره، وكان أبوه يأتم به في صلاة التراويح إلى أن توفي، وكان حسن التلاوة، له معرفة بالحديث وعلومه والفقه، توفي سنة تسع وستين وأربعمائة.

٥- علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، أبو الوفاء البغدادي، المقرئ الفقيه،

الأصولي، ولد سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة. برع في عدة فنون في علوم القرآن، والعقيدة، والحديث، والفقه، وقد تتلمذ على القاضي أبي يعلى من سنة سبع وأربعين حتى توفي القاضي، وله مصنفات، منها: «الفنون»، و«الواضح في أصول الفقه»، و«التذكرة في الفقه» و«الفصول» وغيرها. توفي في جمادى الأولى سنة ثلاث عشرة وخمسمائة.

٦- علي بن محمد بن علي بن أحمد بن إسماعيل الأنباري، أبو منصور، ولد في ذي الحجة سنة خمس وعشرين وأربعمائة، تفقه على القاضي أبي يعلى حتى برع في الفقه، وقد ولي القضاء بباب الطاق، توفي في جمادى الآخرة سنة سبع وخمسمائة، ودفن بمقبرة باب حرب.

٧- محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد، أبو الخطاب الكلوذاني، ولد في شوال سنة اثنين وثلاثين وأربعمائة. لازم القاضي أبا يعلى حتى برع في الفقه وأصوله، وقد صنف المصنفات الحسنة، منها: «التمهيد في أصول الفقه»، و«الهداية في الفقه»، و«الانتصار في المسائل الكبار»، و«رؤوس المسائل» وغيرها. توفي في جمادى الآخرة سنة عشر وخمسمائة.

٨- محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر، أبو بكر الشاشي، الشافعي، أحد أئمة الشافعية. تفقه أولًا بميافارقين، ثم رحل إلى بغداد فأخذ عن القاضي أبي يعلى، تولى رئاسة المذهب الشافعي ببغداد بعد موت أبي إسحاق الشيرازي، ألف كتاب «حلية العلماء» توفي سنة سبع وخمسمائة.

٩- يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطور العكبري، أبو علي القاضي، تتلمذ على القاضي أبي يعلى حتى برع في الفقه، ودرس في حياة شيخه القاضي،

وقد تولى القضاء بباب الأزج، ثم عزل نفسه، له تعليقه في الفقه، توفي في شوال سنة ست وثمانين وأربعمائة.

توليه القضاء:

لما توفي ابن ماكولا طلب الخليفة القائم بأمر الله من القاضي أبي يعلى تولي القضاء فامتنع من ذلك، فكرر عليه، فوافق بشروط هي:

١- أن لا يحضر أيام المواكب الشريفة.

٢- أن لا يخرج في الاستقبالات.

٣- أن لا يقصد دار السلطان.

٤- يقصد في كل شهر نهر المعلى يومًا، وباب الأزج يومًا، ويستخلف من ينوب عنه في الحريم.

وقد وافق الخليفة على هذه الشروط، وقد قلد القضاء في الدماء، والفروج، والأموال، ثم أضيف إلى لايته بالحريم قضاء حران وحلوان، واستناب فيهما.

مؤلفاته:

لقد صنف القاضي أبو يعلى كتبًا كثيرة في فنون مختلفة، منها ما ذكره ابنه محمد في «طبقاته» (٢/ ٢٠٥)، فقال: «فأما عدد مصنفاته فكثير، فنشير إلى ذكر ما تيسر منها، فمن ذلك: «أحكام القرآن»، و«نقل القرآن»، و«إيضاح البيان»، و«مسائل الإيمان»، و«المعتمد»، و«مختصر المعتمد»، و«المقتبس»، و«مختصر المقتبس»، و«عيون المسائل»، و«الرد على الأشعرية»، و«الرد على الكرامية»، و«الرد على الباطنية»، و«الرد على المجسمة»، و«الرد على ابن اللبان»، و«إبطال التأويلات لأخبار الصفات»، و«مختصر إبطال التأويلات»، و«الانتصار لشيخنا أبي بكر»، و«الكلام في الاستواء»، و«الكلام في حروف

المعجم»، و«القطع على خلود الكفار في النار»، و«أربع مقدمات في أصول الديانات»، و«إثبات إمامة الخلفاء الأربعة»، و«تبرئة معاوية»، و«الرسالة إلى إمام الوقت»، و«جوابات مسائل وردت من الحرم»، و«جوابات مسائل وردت من تنيس»، و«جوابات مسائل وردت من ميافارقين»، و«جوابات مسائل وردت من أصفهان»، و«العدة في أصول الفقه»، و«مختصر العدة»، و«الكفاية في أصول الفقه»، و«مختصر الفقه»، و«الأحكام السلطانية»، و«فضائل أحمد»، و«مختصر في الصيام»، و«إيجاب الصيام ليلة الإغمام»، و«مقدمة في الأدب»، و«كتاب الطب»، و«كتاب اللباس»، و«الأمر بالمعروف»، و«شروط أهل الذمة»، و«التوكل»، و«ذم الغناء»، و«الاختلاف في الذبيح»، و«تفضيل الفقر على الغنى»، و«فضل ليلة الجمعة على ليلة القدر»، و«تكذيب الخيابرة فيما يدعونه من إسقاط الجزية»، و«إبطال الحيل»، و«الفرق بين الآل والأهل»، و«المجرد في المذهب»، و«شرح الخرقي»، و«كتاب الروايتين»، و«قطعة من الجامع الكبير فيها الطهارة وبعض الصلاة والنكاح والصداق والخلع والوليمة والطلاق»، و«الجامع الصغير»، و«شرح المذهب»، و«الخصال والأقسام»، وفيه يقول بعضهم:

قد نظرنا مصنفات الأنام ... وسبرنا شريعة الإسلام

ما رأينا مصنفًا جمع العلم ... مع الاختصار والإفهام

مثل ما صنف الإمام أبو يعلى ... كتاب الخصال والأقسام

ومن مصنفاته: «الخلاف الكبير».

ومن نظر في تصانيفه حقيقة النظر: علم أن ما وراءه مرامًا ولا مقالًا إلا ما

يدخل على البشر من التقصير عن الكمال، ويخرج به العالم عن منازل الأنبياء، ويتميز به المتأخر عن مراتب أهل التقدم من العلماء.

فلقد حمل الناس عنه علمًا واسعًا من حديث رسول الله ﷺ ومن الأصول والفروع. وهو مستغن باشتهار فضله عن الإطناب في وصفه؛ لأنا رأينا البلغاء قد وصفوا فقصروا، والعلماء قد مدحوا فأكثروا، وكل يطلب أمده فيعجزون.

إذ كان الله عز وجل قد رزقه حفظ القرآن، والقراءة بالعشر، والعلم بالحلال والحرام، والأحكام والفرائض، وعلم الأصول والفروع، ورزقه من شرف الأخلاق وكرم الأعراق، والمجد المؤثل، والرأي المحصل، والفضل والفهم، والإصابة والعزيمة الصافية، والمعرفة الشافية، والتفرد بكل فضيلة، والسمو إلى كل درجة رفيعة، من محمود الخصال، والزهد والكمال، ما يطول شرحه، حتى لم يكن له شبيه في وقته، ولا نظير في فهمه، لا يجارى في حكمه، ولم تقع أبصار أهل زمانه على مثله؛ لأن طينته حرة، وعرقه كريم، وغرسه طيب، ومنشؤه محمود.

وكانت أفعاله كأخلاقه، وأخلاقه كأعراقه، وأوله كآخره، لا يمتنع عليه معرفة المبهم الغامض من الأمور، ولا يتلجلج اشتباه المشكل الصعب في الصدور، ولا يعرف الشك ولا العي، والحصر عند مناظرة المخالفين والموافقين، ومجادلة المتكلمين، وسائر الفقهاء المختلفين». انتهى كلام ابنه.

وفاته:

بعد حياة حافلة بالتعلم والتعليم والتأليف والقضاء توفي القاضي أبو يعلى في ليلة الاثنين تاسع عشر من شهر رمضان المبارك عام ثمانية وخمسين

وأربعمائة من هجرة المصطفى ﷺ، وذلك ببغداد، وكان قد أوصى أن يغسله الشريف أبو جعفر الهاشمي الحنبلي، وأن يكفن في ثلاثة أثواب، وقد صلى عليه ابنه أبو القاسم يوم الاثنين بجامع المنصور، ودفن بمقبرة باب حرب، وقد حضر تشيعيه والصلاة عليه جمع عظيم يفوت الإحصاء، كما قال ابنه محمد في «طبقاته» (٢/ ٢١٦).

وقد رثاه جماعة، منهم تلميذه علي بن أخي نصر بهذه القصيدة:

أسف دائم وحزن مقيم ... لمصاب به الهدى مهدوم
مات نجل الفراء، أم رجت الأر ... ض أم البدر كاسف والنجوم؟
لهف نفسي على إمام حوى الفضـ ... ـل وهو بالمشكلات عليم
خلق طاهر، ووجه منير ... وطريق إلى الهدى مستقيم
كان للدين عدة، ولأهل الديـ ... ـن في النائبات خل حميم
من يكن للدرس بعدك أم ... من لجدال المخالفين يقوم؟
من لفهم الحديث والطرق يسـ ... ـتوضح منه صحيحه والسقيم؟
من لفصل القضاء إن أشكل الحكـ ... ـم وضجت بالنازلات الخصوم؟
درست بعده المدارس فالعلـ ... ـم طريدٌ، وحبله مصروم
وهكذا يذهب الزمان يفني العلـ ... ـم فيه، ويجهل المعلوم
إن قبرًا حواك يا أيها الطو ... د عجيب رحب الفناء عظيم
إن يكن شخصه محته يد الدهـ ... ـر فذكراه في الدهور مقيم
فنحيا بذكره كل وقت ... ومحياه في التراب رميم

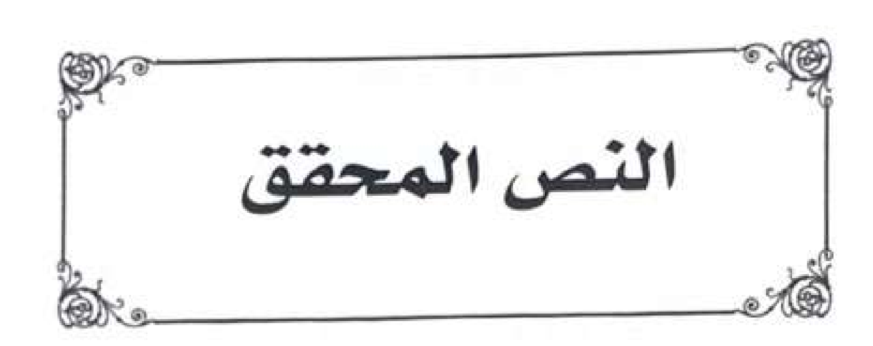
آمري بالسلو، مهلًا ففي القلـ ب غـرام مـبرح مـا يـريم
كلـما رمـت سـلوة هـيج الحـز ن صـنيع لـه، وفعـل كـريم
غـير أن القضـاء جـار عـلى الخلـق قضـاء مـن ربهـم محتـوم
فعـلى الشـامتين خـزي مقـيم وعليـه الصـلاة والتسـليم

النسخة المعتمدة في التحقيق

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

ففي رحلتي إلى بلدة طربزون بدولة تركيا من (١-٩/ من شهر الله المحرم عام ١٤٣٩هـ قمت في ضحى يوم الأربعاء ٧/ ١/ ١٤٣٩هـ بزيارة للمكتبة العامة بطربزون، وقد اطلعت في قسم المخطوطات على فهرس المخطوطات الموجودة بالمكتبة وهو مكتوب باللغة العربية، وبتصفحي له في كتب الفقه وجدت نسخة خطية من كتاب «التعليق الكبير في المسائل الخلافية بين الأئمة» للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء البغدادي الحنبلي، المتوفى سنة ٤٥٨هـ. فطلبت الاطلاع عليها فأخبرني الموظف المسؤول عن المخطوطات أن الأصل أرسل إلى مكتبة السليمانية بإستنبول وحفظ فيها، وقد احتفظت مكتبة طربزون بصورة إلكترونية (سيدي) من هذه النسخة الخطية، وقد أطلعني عليها، فوجدت أوراقها (٢٥٠ ورقة) وتاريخ نسخها مستهل رمضان عام ٧٤١هـ، وناسخها محمد بن هبة الله بن عبدالرحمن البكري المغربي بدمشق، وقد طلبت منه صورة منها فرفض ذلك وقال ممنوع تصويرها، وقد وجدت أن هذه النسخة هي النسخة التي حققها الشيخ مسفر بن سعد بن مسند القحطاني رسالة دكتوراه في المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية عام ١٤٣٦-١٤٣٧هـ، ولم يقم بطبعها حتى الآن، وقد حصلت على صورة الرسالة فقط، ولم أستفد من الرسالة في أي شيء لا تخريج أحاديث ولا توثيق ولا ترجمة ولا غيرها سوى نص كلام المؤلف رغبة في إخراج هذه القطعة النفيسة من هذا الكتاب التي حوت هذه القطعة «كتاب الأشربة، والسير، والجزية، والصيد، والذبائح، والأطعمة، والأضحية،

والسبق، والرمي، والأيمان»، ورغبت في إخراج هذه القطعة ليعم الانتفاع بها، وقد قمت بتخريج الأحاديث والآثار فقط، ولم أقم بترجمة للأعلام الوارد ذكرهم في هذه القطعة؛ لأن ترجمتهم ذكرت في القطعة التي حققها الشيخ الدكتور محمد بن فهد الفريح التميمي وفقه الله، وصلى الله على نبينا محمد.


النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صلِّ على سيدنا محمد وآله وصحبه وأجمل عونك.

كتاب الأشربة

كل شراب يسكر كثيره فقليله حرام، وفيه الحد، ويسمى خمرًا. نص عليه في مواضع، فقال في رواية حنبل: المسكر عندي خمر من كل شيء، من التمر والزبيب والعسل. وقال في رواية المروذي، وأحمد بن هاشم الأنطاكي، ومحمد بن حمدون الدهقان، وحرب بن إسماعيل، وأبي داود، وأبي بكر المطوعي، ومثنى الأنباري، ومهنا، وصالح، والفضل بن زياد: كل مسكر حرام، والمسكر هو الخمر، وبهذا قال مالك والشافعي.

وقال أبو حنيفة: الخمر حرام قليلها وكثيرها، وفيها الحد، وهو عصير العنب الذي إذا اشتد وقذف بزبده، وما عمل من التمر والزبيب، فإن كان مطبوخًا أدنى طبخ فهو حلال، وإن كان نيئًا فهو محرم؛ إلا أنه [لا] يسمى خمرًا، وإنما يسمى نبيذًا. وما عمل من الحنطة والشعير والذرة والأرز والعسل ونحوها فهو حلال طبخ أو لم يطبخ، وإنما يحرم منه السكر، ويجب بالسكر منه الحد، **والكلام في هذه المسألة في فصول:**

أحدها: أن اسم الخمر يقع على كل مسكر.

والثاني: يدل على تحريم النبيذ. وهذان الفصلان نص عليهما أحمد فيما تقدم.

والثالث: يدل على أن الخمر معللة، وأن علة تحريمها الشدة المطربة، وهي موجودة في كل شراب مسكر، وعند أبي حنيفة تحريم الخمر غير معلل، وإنما ثبت بالنص، وقد أومأ أحمد إلى هذا في رواية الأثرم، وذكر له حديث عمر:

«الخمر ما خامر العقل»[١]. أي شيء يعني به؟ قال: ما غيّر العقل. قيل له: فكل نبيذ غيّر العقل فهو خمر؟ قال: نعم.

وكذلك نقل محمد بن حبيب قال: سمعت أبا عبدالله سئل عن المسكر، وقيل له: الخمر ما خامر العقل؟ فقال: «هذا منه».

فصل

فالدلالة على الفصل الأول -أن اسم الخمر يقع على كل مسكر-: ما روى أحمد في كتاب الأشربة رواية البغوي عن ابن عمر قال رسول الله ﷺ: **«كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»**[٢]. وهذا نص في تسمية كل مسكر خمرًا.

روى أبو بكر الرازي، عن أبي الحسن الكرخي، عن أبي عون الفرائضي قال: سمعت عباس الدوري قال: سمعت يحيى بن معين يقول: «ثلاثة أحاديث لا تصح عن النبي ﷺ: **«كل مسكر حرام»**[٣]، **«ولا نكاح إلا بولي»**[٤]، **«ومن مس ذكره فليتوضأ»**[٥]، قال العباس: فذكرته لأحمد، [فقال]: يصح في مس الذكر حديث مكحول عن عنبسه[٦]، قال: فجئت إلى يحيى

(١) رواه البخاري في التفسير (٤٣٤٣)، ومسلم في التفسير (٣٠٣٢).

(٢) رواه أحمد في الأشربة (٧)، وفي المسند (٢/ ١٦)، ومسلم في الأشربة (٢٠٠٣).

(٣) رواه البخاري في المغازي (٤٠٨٧)، عن أبي موسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومسلم في الأشربة (١٩٩٩)، عن بريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) رواه أبو داود في النكاح (٢٠٨٥)، والترمذي في النكاح (١١٠١)، وابن ماجه في النكاح (١٨٨١)، وأحمد (٤/ ٤١٨). قال الألباني: «صحيح».

(٥) رواه أبو داود في الطهارة (١٨١)، والترمذي في الطهارة (٨٢)، والنسائي في الطهارة (٤٤٧)، وأحمد (٦/ ٤٠٦). قال الألباني: «صحيح».

(٦) رواه ابن ماجه في الطهارة (٤٨١). قال الألباني: «صحيح لغيره».

فذكرت ذلك له فقال: مكحول لم ير عنبسة».

قيل: قوله: «لا يصح هذا الحديث»، [قال]: لا يقبل منه حتى يبين الوجه الذي لا يصح لأجله، وعلى أنه إن لم يصححه يحيى فقد رواه وصححه من هو أجل منه وأحفظ وهو أحمد، وصدره في أول كتاب الأشربة، فرواه في أثناء الكتاب من طرق.

فإن قيل: فيروى ذلك موقوفًا على ابن عمر(١).

قيل روايته مسندًا(٢) وموقوفًا تدل علي قوته وتؤكد صحته؛ لأن من عنده توقيف عن النبي ﷺ يرويه مرة مسندًا ومرة يفتى به.

فإن قيل: قوله «**كل مسكر حرام**» المراد به: الشدة التي يحدث عقيبها السكر؛ فسماها خمرًا على طريق التشبيه بها؛ لأنها تعمل عملها في توليد السكر وإيجاب الحد على شاربيها، وقد تحذف العرب المثل في كلامها كثيرًا، قال تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ومعناه: مثل السماوات، وقال الشاعر:

فعيناك عيناها وجيدك جيدها سوى أن عظم الساق منك دقيق

ومعناه: مثل عيناها، وجيدك مثل جيدها.

قيل: الأصل في كلامهم الحقيقة، فيجب حمله عليه، ولا يحمل على المجاز إلا بدليل، وليس هٰهنا دليل يدل على ما قاله المخالف، ويخالف هذه المواضع التي استشهدوا بها؛ لأنا نعلم أن أحدهما غير الآخر، فحملنا اللفظ على المجاز.

---

(١) رواه ابن شيبة (١٧٣٨).

(٢) رواه البزار (٥٩٦٢).

وجواب آخر: وهو أنه لا يصح إضمار المثل هٰهنا؛ لأنه قال في الخبر: **«وكل مسكر خمر حرام»**، فأفاد أنه مثل الخمر في التحريم، فلو حملنا قوله: **«كل مسكر خمر»** على أنه مثله في التحريم أدى إلى أن يكون اللفظ مكررًا، فعلم أن الأول بيان الاسم، والثاني بيان الحكم.

فإن قيل: لا يجوز أن يقصد بهذا بيان الاسم؛ لأن جميع العرب في معرفة الاسم سواء؛ لأنه كلامهم ولغتهم، فعلم أن المراد به ما ذكرنا.

قيل: يجوز تعليم الاسم منه، ويكون المقصود به: الناس فيهم الذي لم يكثر سماعه للكلام، واستعماله للغة العرب، أو لم يخالطهم من الفرس والعجم، ولأن الاستعمال قد يغلب على اسم النوع دون الاسم العام، فيخفى على قوم فهم الاسم العام، كما يكون للشيء الواحد أسماء كثيرة، ويكون الاستعمال لبعضها، فيخفى الباقي على قوم فيهم.

وعلى أنا نرى أهل مكة في هذا الوقت يحتاجون إلى تعليم أشياء كثيرة من الأعراب، وهم لا يعرفون الصواب منها، وإن كان لغة العرب هو الصواب، وتراهم لا يحيطون بجميع اللغة، ويحتاجون إلى تعليم كثير منها.

ويدل على صحة هذا: ما روى أبو داود بإسناده عن أبي موسى الأشعري أنه قال: سألت رسول الله ﷺ عن شراب من العسل، قال: **«ذاك البتع»**. قلت: [وينتبذ] من الشعير والذرة، قال: **«ذلك المزر»**، ثم قال: **«أخبر قومك أن كل مسكر حرام»**[(١)].

وهذا إعلام من الرسول ﷺ أنه يسمى بتعًا ومزرًا.

---

(١) رواه أبو داود في الأشربة (٣٦٨٤). قال الألباني: «صحيح».

وجواب آخر: وهو أنه لم يكن بالمدينة جميع أنواع الخمر، وإنما كان الفضيخ، وهو كان خمرهم، فأخبرهم رسول الله ﷺ أن ما يسمونه خمرًا من شرابهم الذي هو الفضيخ وسائر ما يصنع في البلاد غيرها من البتع والمزر والجعة والسكركة فإنها أيضًا خمر، وإن لم يشاهدوها، ولا عادة لهم بشربها.

ويدل أيضًا على أن اسم الخمر عام في كل مسكر: ما روى أحمد في الأشربة عن عبدالرزاق، ثنا معمر، عن يحيى بن أبي كثير، قال: «حدثني [أبو] كثير أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «**الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة، والعنبة**»[1]، وهذا نص، ولا يصح أن يحمل قوله على المجاز فيما يعمل من النخلة؛ لأنه ذكر معه العنبة. وقد أجمعوا على أن ما يعمل من العنبة خمرًا حقيقة، فيجب أن يكون ما يعمل من النخلة كذلك، وهذا على قولهم ظاهر، فإنهم يقولون: لا يجوز أن يريد باللفظة الواحدة حقيقة ومجازًا، وذكروا هذا في قوله: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]، وفي غيره؛ فسقط السؤال.

ويدل على أن الاسم عام أيضًا: ما روى أحمد في الأشربة: حدثنا أسود بن عامر، قال: ثنا إسرائيل، عن إبراهيم بن مهاجر، عن عامر عن النعمان بن بشير، يرفعه [أنه] قال: «**من الزبيب خمر، ومن التمر خمر، ومن الحنطة خمر، ومن الشعير خمر، ومن العسل خمر**»[2].

ورواه أحمد في الأشربة لعبدالله ثنا يونس، ثنا ليث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن خالد بن كثير الهمداني أنه حدثه أن السري بن إسماعيل الكوفي

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (١٣٧)، وفي «المسند» (٢/ ٢٧٩)، ومسلم في الأشربة (١٩٨٥).

(٢) رواه أحمد في الأشربة (٧٢)، وفي «المسند» (٤/ ٢٦٧، ٢٧٣)، والترمذي في الأشربة (١٨٧٢)، وابن ماجه في الأشربة (٣٣٧٩). قال الألباني: «صحيح».

حدثه أن الشعبي حدثه أنه سمع النعمان بن بشير يقول: قال رسول الله ﷺ: «**إن من الحنطة خمرًا، ومن الشعير خمرًا، ومن التمر خمرًا، ومن العسل خمرًا**»[(١)]، وهذا نص.

فإن قيل: معناه الخمر.

قيل: قد سوى بين العنب وبين غيره، وقد ثبت أن ما عمل من الخمر حقيقة وجب أن يكون الباقي مثله؛ لأن اللفظ في الجميع واحد، وعلى أن اللفظ إذا أمكن حمله حقيقة لم يجز حمله على المجاز.

ويدل على عموم الاسم: ما روى أحمد في الأشربة: نا إسماعيل، قال: نا أبو حيان، قال: نا الشعبي عن ابن عمر، قال: سمعت عمر بن الخطاب يخطب على منبر المدينة، فقال: «أيها الناس [ألا] إنه نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي خمسة: من العنب، والتمر، والعسل، والحنطة، والخمر ما خامر العقل»[(٢)].

ومعلوم أن القليل من النبيذ وإن كان فيه قوة الإسكار -أعني: من جنس ما يسكر كثيره لا يخامر العقل-.

قيل: حمله على طريق التشبيه عدول من الحقيقة إلى المجاز؛ ولأنه قد نص على التحريم، والاسم في هذه الخمسة، فامتنع أن يكون المراد به التشبيه في التحريم.

---

(١) لم أجده في الأشربة، وهو في «المسند» (٤/ ٢٧٣)، وابن ماجه في الأشربة (٣٣٧٩). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه أحمد في الأشربة (١٨٥)، ورواه البخاري في الأشربة (٥٢٦٦)، ومسلم في التفسير (٢٠٣٢).

وروى أحمد في الأشربة: نا وكيع عن سفيان عن أبي إسحاق عن أبي فروة قال: قال عمر بن الخطاب: «**ما عتقت وخمرت فهو خمر**»(١).

وروى أيضًا في الأشربة: نا روح، نا حماد، نا علي بن زيد، عن صفوان بن محرز، قال: سمعت أبا موسى الأشعري وهو يخطب هٰهنا على منبر البصرة يقول: «**ألا إن خمر المدينة: البسر والتمر، وخمر أهل فارس: العنب، وخمر أهل اليمن: البتع، وخمر الحبشة، السكركة، وهو الأرز**»(٢).

وروى أيضًا في الأشربة: نا روح ومحمد بن [أبي] بكر، قالا: نا سعيد، عن قتادة، عن أنس قال: «كنت أسقي أبا طلحة وأبا دجانة في رهط من الأنصار، فدخل علينا داخل، فقال: حدث خبر: نزل تحريم الخمر، [قال]: «فأكفأتها، وما هي يومئذ إلا الفضيخ: خليط البسر والتمر». قال أنس: «[وقد] حرمت الخمر وأن عامة خمورهم يومئذ [الفضيخ] البسر والتمر»(٣).

وروى أيضًا في الأشربة: نا بن إدريس، قال: سمعت مختار بن فلفل، [قال] قال أنس: «**الخمر من العنب، والتمر، والعسل، والحنطة، والشعير، والذرة، وما خمرت فهو [الخمر]**»(٤). وهذا كله يدل على عموم الاسم.

ويدل عليه أيضًا: ما روى أبو إسحاق الزجاج في كتابه: «الخمر في اللغة:

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (١٩٩)، ورواه عبدالرزاق (١٧٠٥١)، وابن أبي شيبة (٢٤٢٢٠) بنحوه.

(٢) رواه أحمد في الأشربة (٢٢٥)، والبيهقي (٨/ ٢٩٥).

(٣) رواه أحمد في الأشربة (١٨٧)، وفي «المسند» (٣/ ٢٢٧)، والبخاري بنحوه في المظالم (٢٣٣٢)، ومسلم في الأشربة (١٩٨٠).

(٤) رواه أحمد في الأشربة (١٩١)، وفي «المسند» (٣/ ١١٢).

ما ستر على العقل، ويقال لكل ما ستر الإنسان خمر، ويقال: دخل فلان في خمار الناس. أي: في [الكثير] الذي يستتر فيهم، وخمار المرأة قناعها، وإنما قيل له: خمار؛ لأنه يغطي، والخمرة التي يسجد عليها؛ إنما سميت بذلك لأنها تستر الوجه عن الأرض، وقيل: للعجين قد اختمر؛ [لأن] فطرته قد غطاها الاختمار.

ويوضح ما قاله أبو إسحاق قول عمر: «الخمر ما خامر العقل»، وهذا كله يدل على أن اسم الخمر يقع على الجميع، وإذا ثبت أن اسم الخمر يتناولها حرمت بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]، فأمر باجتنابه.

واحتج المخالف: على هذا الفصل بأن اسم الخمر يتناول ماء العنب. أعني: المشتد حقيقة، وغيرها من الأنبذة مجازًا، ألا ترى أنه يجوز أن يقال: نبيذ التمر والزبيب ليس بخمر، فلو كان اسمًا لها حقيقة لما جاز أن ينتفي عنه بحال؛ لأن أسماء الحقائق لا تنتفي عنت مسمياتها بحال.

والجواب: أنا لا نسلم أنه يصح نفي الاسم عنه، ومن نفى اسم الخمر عن النبيذ كان بمنزلة من قال: ليس هذا بضرب، وإنما هو سفع، أو نخس، أو لكز، أو لكم، وكل جواب للمخالف عنه فهو جوابنا عنه.

واحتج: بما روى أبو سعيد الخدري قال: أتي رسول الله ﷺ بنشوان، فقال له: «أشربت خمرًا؟»، فقال: والله ما شربتها منذ حرمها الله تعالى ورسوله، قال: «فماذا شربت؟»، قال: الخليطين، قال: «فحرم رسول الله الخليطين يومئذ»[1].

---

(١) رواه أحمد بنحوه (٣/ ٣٤).

فنفى الشارب اسم الخمر عن الخليطين، ولم ينكره النبي ﷺ، ولو كان خمرًا لأنكره، وما أقره على نفي هذا الاسم عنه.

والجواب: أن هذا الخبر غير معروف، ولا هو في كتاب الأشربة؛ ولأنه لا يجوز أن تترك الأحاديث الصحيحة الثابتة لذلك.

وجواب آخر: وهو أنه ليس في هذا الخبر جواب النبي ﷺ له عما قاله، فيحتمل أن يكون قد قال له: «**كل مسكر خمر**»، كما رواه ابن عمر، ولم ينقله الرواي لشهرته.

واحتج: بما روي عن ابن عباس أنه قال: «**حرمت الخمر بعينها، والسكر من كل شراب**»[١]، وروي مرفوعًا[٢].

فاقتضى هذا القول نفي اسم الخمر عما عدا ماء العنبي، أعني: المشتد من الأشربة المسكرة.

والجواب: أن أحمد روى هذا الحديث عن هشيم، نا ابن شبرمة، عن عبدالله ابن شداد[٣] قال لي: أن ابن شبرمة لم يسمع من عبدالله بن شداد شيئًا.

وهذا يدل على أنه مرسل، وإذا كان مرسلًا لم يعارض قول الجماعة الذين روينا عنهم بالإسناد المتصل.

وجواب آخر، وهو: أن أحمد روى في الأشربة عن [محبوب] قال: نا خالد،

---

(١) رواه النسائي في الأشربة (٥٦٨٣ - ٥٦٨٦)، وأحمد في الأشربة (٢٣، ١٠٩). قال الألباني: «صحيح موقوف».

(٢) رواه العقيلي في «الضعفاء» (٣/ ٣٨٢)، عن علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ مرفوعًا.

(٣) رواه النسائي في الأشربة (٥٦٨٤)، ومن طريق أحمد بن حنبل (٥٦٨٦). قال الألباني: «صحيح».

عن عكرمة، عن ابن عباس قال: «**حرمت الخمر، وهي الفضيخ**»[١].

وروى أيضًا عن يحيى بن سعيد، عن عثمان الشحام قال: نا عكرمة، عن ابن عباس قال: «**كانت خمرهم يومئذ** -يعني: الفضيخ-»[٢].

وهذا يعارض ما ذكروه، وإذا تعارضت الروايات عنه لم يجز الاحتجاج بقوله.

واحتج: بما روى نافع عن ابن عمر قال: «**حرمت الخمر، وما بالمدينة منها شيء**»[٣].

ومعلوم أن سائر الأنبذة من التمر والبسر قد كانت موجودة بالمدينة في حال تحريم الخمر، وقد نفى ابن عمر اسم الخمر عنها.

والجواب: أنه ذكر ذلك إنكارً على من قال: لا يكون الخمر إلا من عصير العنب كما قال مخالفنا، فكأنه قال: حرمت الخمر، وما بالمدينة من خمر العنب شيء.

والذي يبين صحة هذا: أنه لا يصح أن يأمرهم بالاجتناب والانتهاء إلا فيما يشربونه، فعلم أن الاسم يقع على ذلك الذي نهاهم عنه.

والذي يدل على صحة هذا التأويل شيئان:

أحدهما: أن ابن عمر روى الحديث عن النبي ﷺ قال: «**كل مسكر خمر**».

والثاني: ما روى أحمد عن ابن عمر في الأشربة، عن محمد بن جعفر، نا شعبة، عن عبدالله بن أبي السفر، عن الشعبي، عن ابن عمر، قال: «الخمر من خمسة: من الزبيب، والتمر، والشعير، والبر، والعسل»[٤].

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (١٦١).

(٢) رواه أحمد في الأشربة (١٨٣).

(٣) رواه البخاري في الأشربة (٥٢٥٧).

(٤) سبق تخريجه.

وروى أيضًا في الأشربة عن جرير، عن ليث، عن حرب، عن سعيد بن جبير، قال: سئل ابن عمر عن نبيذ الزبيب الذي يعتق العشر والشهر، فقال: «**الخمر اجتنبوها**»(١).

وروى أيضًا في الأشربة: عن محمد بن فضيل، عن يزيد [بن أبي زياد]، عن مجاهد، قال: سألت ابن عمر عن الفضيخ فقال: وما الفضيخ؟ [قال]: ذاك الفضوخ، وقال ابن عمر: «حرمت الخمر وعامة شراب الناس هذا الذي يقولون»(٢)، وهذا يدل على تعارض الرواية عنه.

واحتج: بما قال أبو الأسود الديلي:

دع الخمر تشربها الغواة فإنني رأيت أخاها مغنيًا بمكانها

فإلا يكنها، أو تكنه، فإنه أخوها غذته أمه بلبانها

فسمى النبيذ أخا الخمر، وأخبر أنه ليس هي، ثم لم يقتصر على ذلك حتى نفى الاسم عنه بصريح القول، فقال: «فإلا يكنها أو تكنه»، فصح بذلك جواز نفي اسم الخمر عن هذه الأشربة.

والجواب عنه من وجوه:

أحدها: أن أبا إسحاق الزجاج قال في «معاني القرآن»: قيل لأبي الأسود: إن هذا المسكر الذي يسمونه بغير اسم الخمر حلال، فظن ذلك كما قيل له، فقال هذا الشعر، ثم رده طبعه إلى أن حكم بأنهما واحد، وكان هذا الشعر حجة على المخالف؛ لأنه حكم بأنهما واحد.

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (١٢٥).

(٢) رواه أحمد في الأشربة (١٤٠).

وجواب آخر: وهو: أن عبيد بن الأبرص قال مثل قولنا، وهو أقدم من أبي الأسود وأحج في اللغة، فقال:

هي الخمر يا قوم تكنى الطلا كما الذيب يكنى أبا جعد

والطلا هو: المطبوخ، فأخبر ابن الأبرص أن الطلا خمر. ولأنا قد حكينا قول الزجاج في اشتقاق الخمر، وأن الخمر في اللغة ما ستر على العقل.

وجواب آخر، وهو: أنا قد روينا عن النبي ﷺ وعن عمر، وأبي موسى، وسائر الأنصار الذين كانوا في بيت أبي طلحة تسمية الفضيخ خمرًا، وقولهم في الاسم مقدم على قول أبي الأسود.

واحتج: بأن ما يتخذ من عصير العنب يسمى خل الخمر وما يتخذ من التمر لا يسمى خل الخمر، فدل على أن ذلك يختص بعصير العنب.

والجواب: أنا نقول: لم إذا لم يسم خل الخمر؟ دل على أن المسكر من التمر لا يسمى خمرًا، وعلى أنا اتفقنا على أن من شرب النبيذ وسكر يقال له: هو مخمور، ويقال: به خمار، ولا يقولون: هو منبوذ، ولا نباذ، وهذا ذكره القتبي.

واحتج به على أن اسم الخمر يقع على النبيذ.

فصل

والدلالة على تحريم النبيذ في الجملة ما تقدم من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «**كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام**»[1].

وروى أحمد في الأشربة عن أبي أحمد، نا سفيان، عن علي بن بذيمة، حدثني قيس بن حبتر، قال: قال ابن عباس: قال رسول الله ﷺ: «**كل مسكر حرام**»[2].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه أحمد في الأشربة (١٩٤)، وفي «المسند» (١/ ٢٧٤)، وأبو داود في الأشربة (٣٦٩٦). قال الألباني: «صحيح».

وروى أيضًا عن يزيد بن هارون، [أخبرنا] محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة [قال]: قال رسول الله ﷺ: «**كل مسكر حرام**»(١).

وروى أيضًا عن الضحاك، نا عبدالحميد بن جعفر، نا يزيد بن أبي حبيب، عن عمرو بن الوليد، عن عبدالله بن عمرو [قال]: قال رسول الله ﷺ: «**كل مسكر حرام**»(٢).

وروى أيضًا عن وكيع، عن شعبة، عن سعيد بن أبي بردة، عن أبيه، عن أبي موسى قال: بعثني رسول الله ﷺ أنا ومعاذ بن جبل [إلى اليمن]، فقلت: يا رسول الله إن شرابًا يصنع بأرضنا يقال له: المرز من الشعير، وشراب من العسل يقال له: البتع. قال: «**كل مسكر حرام**»(٣).

وروى أيضًا عن الضحاك، حدثنا عبدالحميد بن جعفر، نا يزيد بن أبي حبيب، قال: نا مرثد بن عبدالله اليزني قال: نا ديلم أنه سأل رسول الله ﷺ قال: إنا بأرض باردة نستعين بشراب يصنع لنا من القمح، فقال رسول الله ﷺ: «**أيسكر؟**»، قال: نعم، قال: «**لا تشربوه**»، ثم أعاد عليه، فقال رسول الله ﷺ: «**أيسكر؟**»، قال: نعم، قال: «**لا تشربوه**»، قال: إنهم لا يصبرون عنه، قال: «**إن لم يصبروا عنه فاقتلهم**»(٤).

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (١٩٦)، وفي «المسند» (٢/ ٥٠١). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه أحمد في الأشربة (٢٠٨)، وفي «المسند» (٢/ ١٧١). قال الألباني: «صحيح».

(٣) رواه أحمد في الأشربة (٢٢٤)، وفي «المسند» (٤/ ٤١٠)، والبخاري في المغازي (٤٠٨٧)، ومسلم في الأشربة (١٧٣٣) بنحوه.

(٤) رواه أحمد في الأشربة (٢١٠)، وفي «المسند» (٤/ ٢٣١، ٢٣٢)، وأبو داود في الأشربة (٣٦٨٣). قال الألباني: «صحيح».

وروى أيضًا عن سليمان بن داود، نا إسماعيل بن جعفر، حدثني داود بن بكر بن أبي الفرات، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبدالله، عن النبي ﷺ قال: **«ما أسكر كثيره فقليله حرام»**(١).

وروى أيضًا عن عفان قال: نا مهدي بن ميمون، نا أبو عثمان الأنصاري قال: سمعت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق يحدث عن عائشة أنها سمعت النبي ﷺ يقول: **«كل مسكر حرام، وما أسكر [منه] الفرق [فملء] الكف منه حرام»**(٢).

قال القتبي: هو الفرق بفتح الراء، وهو ثلاثة أصوع، وهي ستة عشر رطلًا، والفرق بجزم الراء مائة وعشرون رطلًا، ولم يرده؛ لأن أحدًا لا يقدر على شربه، ورواه أبو حفص في تحريم النبيذ بإسناده عن الواقدي قال: الفرق عندنا مائة رطل برطلكم أو نحوه أو قريبًا منه.

وروى أحمد في الأشربة رواية عبدالله: نا عبد الله بن إدريس، عن ليث، عن أبي عثمان، عن القاسم، عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: **«ما أسكر الفرق فالأوقية منه حرام»**(٣).

وروى أيضًا في رواية عبدالله قال: نا الربيع بن صبيح، عن أبي عثمان الأنصاري، عن ابن سالم بن محمد، عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال رسول الله

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (١٤٨)، وفي «المسند» (٣/ ٢٤٣)، وأبو داود في الأشربة (٣٦٨١). قال الألباني: «حسن صحيح».

(٢) رواه أحمد في الأشربة (٩٧)، وفي «المسند» (٦/ ١٣١)، وأبو داود في الأشربة (٣٦٨٧). قال الألباني: «صحيح».

(٣) رواه أحمد في الأشربة (٦)، والدارقطني (٤/ ٢٦٥).

ﷺ: «ما أسكر الفرق فالحسوة منه حرام»(١).

وروى أيضًا عن عبد الرزاق، نا محمد بن راشد، سمعت عمرو بن شعيب يحدث أن أبا موسى حيث بعثه النبي ﷺ إلى اليمن سأله، فقال: إن قومي يصيبون من شراب من الذرة، يقال له المرز، فقال النبي ﷺ: «أيسكر؟»، قال: نعم، قال: «انههم عنه»، قال: قد نهيتهم فلم ينتهوا، قال: «فمن لم ينته فاقتله»(٢).

وروى أيضًا في رواية عبدالله قال: نا عبدالله بن [الحارث] المخزومي قال: حدثني الضحاك بن عثمان، عن بكير بن عبدالله بن الأشج، عن عامر بن سعد يرفعه إلى النبي ﷺ قال: «أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره»(٣). وهذه الأخبار نصوص.

فإن قيل: هذه الأخبار لا يلزمنا قبولها؛ لأنها من أخبار الآحاد فيما يحتاج إليه الكافة.

قيل: عندنا تقبل أخبار الآحاد فيما يحتاج إليه الكافة؛ ولأن أبا حنيفة قد قبلها في وجوب الوتر(٤)، وفي نقض الطهارة بالقهقهة(٥)، وجواز الوضوء بنبيذ التمر(٦)، وغير ذلك.

---

(١) رواه أحمد في العلل رواية المروزوي (٥١٨)، والترمذي في الأشربة (١٨٦٦). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه أحمد في الأشربة (٨٤)، وعبدالرزاق (١٣٥٥٥).

(٣) رواه أحمد في الأشربة (٩)، والنسائي في الأشربة (٥٦٠٨). قال الألباني: «صحيح».

(٤) احتج بأحاديث فيها: «الوتر واجب على كل مسلم». رواه الطبراني (٣٩٦٤)، والبزار (١٦٣٧).

(٥) رواه الدارقطني (١/ ١٦٢)، وضعفه.

(٦) حديث: «ثمرة طيبة وماء طهور». رواه الترمذي في الطهارة (٨٨)، وابن ماجه في الطهارة (٣٨٤). قال الألباني: «ضعيف».

فإن قيل: لو كانت واردة من طريق التواتر لم يلزمنا؛ لأن قوله: «**كل مسكر حرام**»، يتناول الشربة التي يحصل عقيبها السكر، وقد روي ذلك بعينه عن ابن عباس[(١)]، وعطاء، وإبراهيم قالوا: هي الشربة التي تسكره، وقال ابن عباس: إن شربت تسعة أقداح ولم تسكرك كان حلالًا، فإن شربت العاشر فأسكرك كان العاشر حرامًا[(٢)].

وروى جماعة عن إبراهيم، عن علقمة قال: سألت ابن مسعود عن قول رسول الله ﷺ في المسكر فقال: «هي الشربة الأخيرة»[(٣)]. وهكذا يقتضي ظاهر اللفظ؛ لأنك لا تقول للقمة من الطعام: هذا طعام مشبع، ولا للجرعة من الماء: هذا شراب مروي، إنما يطلق ذلك على ما يقع به الشبع.

قيل: لا يصح هذا من وجوه: أحدها: أن في حديث ديلم أنه سأله عن القدر الذي يتقوون به على أعمالهم من البرد، فلم يرخص لهم، وهذا يدل على أن المراد بالمسكر هو الجنس دون القدر، وكذلك في حديث أبي موسى، ومعاذ لما سأله عن المرز والبتع، فلم يرخص في شيء منه، وكان سؤالهم عن الجنس.

الثاني: أن الشراب جميعه موصوف بالمسكر، وإن كان الإسكار يظهر في قدر مخصوص منه كما يقولون: الخبز مشبع، والماء مروي، والماء طهور، ونحو ذلك.

الثالث: أن كل قدر منه مسكر وإن اختلف ظهور الإسكار منه لاختلاف

---

(١) لم أجده.

(٢) رواه ابن عدي في «الكامل» (٦/ ١١٧)، وفيه الكلبي: متروك الحديث.

(٣) رواه الدارقطني (٤/ ٢٥١)، والبيهقي (٨/ ٨٩٨)، بمعناه، والطحاوي (٤/ ٢٢٠) بلفظ مقارب.

شاربه، فيسكر الصغير ما لا يسكر الكبير، ويسكر العصفور الصغير اليسير الذي لا يسكر غيره، فما من جزء منه إلا وهو مسكر، فإذا كان كذلك وجب تحريم جميعه.

وقد ذكر ابن قتيبة هذا السؤال في كتاب الشراب، وأجاب عنه: بأن القدح الأخير إنما أسكر بالأول، وكذلك اللقمة الأخيرة أشبعت بالأولى، والجرعة الأخيرة إنما أروت بالأولى.

وحكى عن كسرى أنه قال: امتحنوا الرجل إذا مج من عقله مجة أو مجتين، يريد إذا شرب كأسًا أو كأسين، فأخبر أنه شرب واحدًا مج من عقله.

الرابع: أن القدر الذي يسكر لا يجيزه مخالفنا، ولا يرى أن هذا يسكر.

الخامس: أن في حديث عائشة ما يسقط هذا، وهو قوله: «**ما أسكر كثيره فقليله حرام**»(١)، «**وما أسكر الفرق [فملء] الكف منه حرام**»(٢)، «**والحسوة منه حرام**»(٣)، «**والأوقية منه حرام**»(٤)، وهذا صريح في بطلان السؤال؛ لأنه أخبر أن ما كان كثيره مسكرًا، فاليسير الذي لا يسكر منه حرام.

فإن قيل: قوله «**ما أسكر كثيره فقليله حرام**» يقتضي أن يكون المحرم هو القليل، وعندكم أن قليله وكثيره حرام، وهذا خلاف ما يقتضيه الخبر.

قيل: إذا حرام اليسير الذي ليس بمسكر كان تحريم الكثير المسكر أولى من طريق التنبيه، وعلى أن الخبر اقتضى أن السكر يقع بالكثير؛ لأنه نسب السكر إليه. وعند مخالفنا أن المسكر إنما هو القليل الذي يقع السكر عقيبه، وهو الجزء الأخير الذي يقع السكر عقيبه.

(١-٤) سبقت تخريجها.

فإن قيل: لا يقع السكر عقيب القليل إلا بشرب ما تقدم من كثيره، فأبان أن السكر وإن كان جاريًا من الجميع، فالمحرم منه هو القليل الذي حصل السكر عنده دون الكثير الذي لم يحصل عقيبه.

قيل: ما تقدم القليل ليس بمسكر عند مخالفنا ولا محرم، وإنما المسكر المحرم هو اليسير الذي يعقبه السكر، فلا يصح هذا التأويل، وعلى أن معنى هذا الكلام: أن الشراب الذي يسكر كثيره، فالقليل الذي لا يسكر حرام؛ انه يسبب السكر إلى الكثير، فيجب أن يكون اليسير غير مسكر.

فإن قيل: فإن صح أنه أراد به تحريم الكثير لكان معناه: إذا قصد عند ابتداء شربه إلى بلوغ حد السكر أن جميعه عليه حرام؛ لأنه قصد بالشرب معصية، وأرادها بالشرب كله، وهو السكر، وروي هذا التأويل عن أبي يوسف.

قيل: النبي ﷺ أطلق التحريم، ولم يعتبر قصده ونيته في ذلك، ولأن النبي ﷺ جعل العلة في تحريمه قصده ونيته، وهذا خلاف في تعليل الخبر.

فأما ما رووه عن ابن عباس أنه قال: «القدح العاشر حرام»، وعن ابن مسعود أنه قال: «هي الشربة الأخيرة»، فغير معروف ولا مذكور في كتاب الأشربة، وإنما رواه الكلبي عن أبي صالح، عن ابن عباس، والكلبي كذاب عند أصحاب الحديث، وأبو صالح قد اعترف بأن ما رواه عن ابن عباس لم يسمع منه، وعلى أن أحمد روى في الأشربة عن عبدالأعلى، عن خالد الحذاء، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: «نبيذ الجر حرام»[1].

وروى أيضًا عن هاشم، عن عبدالله بن المبارك، نا سليمان التميمي، عن

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (٥٩).



قيس بن هبار، قال: قلت لابن عباس: إن لي جريرة أنتبذ فيها، فإذا غلى وسكن شربته. قال: منذ كم هذا شرابك؟ قلت: [منذ] كذا وكذا سنة، فقال: «[طال ما] تروت عروقك من الخبث»(١). وروي: «من الخمر»(٢).

وروى أيضًا [عن] محمد بن جعفر، نا شعبة سمعت أبا الجويرية، قال: سمعت ابن عباس يقول: «كل مسكر حرام»(٣).

وروى أيضًا عن سفيان، نا منصور، عن أبي وائل، قال: اشتكى رجل منا [ابن العداء - داء] في بطنه يقال له: الصفر، فنعت له السكر، فأرسل إلى ابن مسعود، فسأله، فقال: «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم»(٤).

وروى أيضًا عن محمد بن فضيل، عن العلاء، عن أبيه، عن ابن مسعود قال: «إن أولادكم ولدوا على الفطرة، فلا تسقوهم السكر، فإن الله عَزَّوَجَلَّ لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم»(٥).

وأما قولهم: إنك لا تقول للقمة من الطعام: هذا طعام مشبع، ولا للجرعة من الماء: هذا شراب مروي، وإنما يطلق ذلك على ما يقع به الشبع، فثبت بذلك أن قوله: «**كل مسكر حرام**». المراد به: ما يقع السكر به، وهو الآخر، وهذا لا يصح، لأنا قد بينا أن القدر اليسير مما يقع به السكر للصغير والعصفور، ولأن

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (٧٦).

(٢) لم أجده.

(٣) رواه أحمد في الأشربة (١٤٦).

(٤) رواه أحمد في الأشربة (١٣٠)، وعلقه البخاري في الأشربة، باب شرب الحلوى والعسل مجزومًا.

(٥) رواه أحمد في الأشربة (١٣٣).

قوله: «**كل مسكر حرام**» اسم لجنس ما يسكر، وإن لم يقع السكر باليسير منه، كما نقول: «خبز مشبع» اسم لجنس ما يشبع، وإن لم يقع الاسم على اللقمة.

وأيضًا: فإن عندهم أن نقيع التمر والزبيب حرام، وإذا طبخ حل، فنقول: ما حرم إذا كان نيئًا كان مطبوخًا.

يدل على ذلك كل محرم مثل الخمر والخنزير والميتة والدم وغير ذلك، وهذا طريق صحيح من جهة النظر؛ لأن الطبخ لا تأثير له في تحليل المحرم في جميع الأصول.

وأيضًا: فإنه شراب فيه شدة مطربة فوجب أن يكون محرمًا أصله الخمر.

يبين صحة هذا: أن العلة ما ذكرنا من وجود الشدة المطربة أن العصير مباح قبل حدوث الشدة فيه، فإذا حدثت الشدة زال التحريم، فعلم أن العلة هي الشدة المطربة، ولا يلزم عليه الرائب أنه يسكر كثيره ولا يحرم.

قال الشاعر:

فإما تميم تميم بن مر ... فألفاهم القوم روبى نياما

قال أهل اللغة: «روبى» معناه: سكارى من شرب الرائب، وكذلك القناع يسكر كثيره ولا يحرم؛ لقولنا: شراب فيه شدة مطربة، وليس في ذلك شدة مطربة.

فإن قيل: لو كانت العلة الشدة المطربة لم يحرم اليسير؛ لأنه لا شدة فيه.

قيل: الشدة المطربة -أعني: في كثيرها- هي علة لتحريم جنسها، وهذا لا يمتنع في علل الشرع إذا دل الدليل على صحته، وقد دل الدليل على ما ذكرنا من الوجه الذي بينا، وهو أن العصير حرم قليله وكثيره بوجود الشدة، فإذا زالت حل قليله وكثيره، ونظير هذا: الرخص أبيحت في السفر للمشقة، والمشقة لا توجد في كل جزء منه.

فإن قيل: [أليس] إذا كان هذا علة في الكثير [فيجب] أن يكون علة في القليل والكثير؟ ألا ترى أن السقمونيا حرم كثيره؛ لوجود ما فيه من الضرر، ولم يحرم يسيره الذي لا ضرر فيه.

قيل: وجود الضرر في كثير السقمونيا يوجب تحريم كثيره، ولا يوجب تحريم يسيره، وليس كذلك هٰهنا؛ فإن وجود الشدة المطربة يوجب تحريم يسيره وكثيره، وزوال ذلك يوجب زوال تحريم كثيره ويسيره.

وفرق آخر، وهو: أن يسير الخمر يدعو إلى كثيرها، فجعل المحرم لكثيرها محرمًا ليسيرها، وليس كذلك يسير السقمونيا، فإنه لا يدعو إلى كثرة المضرة المضر به، فلم يجعل المحرم لكثيره محرمًا ليسيره.

فإن قيل: فما تنكر أن يكون تحريم الخمر تابعًا لاسم الخمر؛ لأنه إذا كان عصيرًا حلوًا لا يسمى خمرًا، فإذا حدثت الشدة المطربة يكون خمرًا، فإذا زالت الشدة المطربة لا يسمى خمرًا، فيزول التحريم ويكون التحريم تابعًا لاسم الخمر دون العلة.

قيل: لا يجوز أن يكون تحريم الخمر لوجود اسم الخمر بدليل أن العصير المطبوخ إذا حدثت الشدة المطربة فيه فهو حرام، واسم الخمر لا يقع عليه، وكذلك إذا وجدت الشدة المطربة في نقيع التمر والزبيب حرم شربه، واسم الخمر لا يقع عليه، فبان بهذا أن التحريم تابع للعلة التي ذكرنا.

واحتج: بقوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]، روي عن ابن عباس أنه قال: «السكر: المسكر، والرزق الحسن: التمر والزبيب[1]، فامتن علينا بأن خلق لنا السكر، والامتنان لا يكون إلا بالمباح».

(١) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٢٥٥٩)، والبيهقي (٨/ ٢٩٧).

والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن السكر هو الطعم. ذكره الزجاج في المعاني، وأنشد:

جعلت أعراض الكرام سكرا

أي: طعمًا. ومعناه: جعلت دم الكرام طعمًا لنفسك.

وأنشد غير الزجاج:

جعلت عيب الأكرمين سكرا

فإذا كان المراد به ذلك لم يكن فيها حجة.

والثاني: أنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾ الآية. ويدل على صحة ذلك: أنها في النحل، وهذه السورة مكية، والخمر كانت حلالًا بمكة، وإنما حرمت بالمدينة.

قال الزجاج: «شرب قوم من أصحاب النبي ﷺ الخمر، وقدّموا أحدهم ليصلي بهم فقرأ: «قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون، وأنتم عابدون ما أعبد، وأنا عابد ما عبدتم»؛ فأنزل الله ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾ الآية[1].

واحتج: بما روى أبو مسعود الأنصاري قال: عطش النبي ﷺ وهو يطوف، فاستسقى، فأتي بنبيذ من السقاية، فقطب، ودعا بذنوب من زمزم فصب عليه وشرب، فقال له رجل: «أحرام هو يا رسول الله؟»، قال: «**لا**»[2].

والجواب: أنه حديث ضعيف، رواه يحيى بن يمان عن سفيان، قال أحمد في رواية أبي داود: وقد سئل عن يحيى بن يمان، فقال: كان يغلط، ثم ذكر حديث

---

(١) رواه الطبري (٧/ ٤٦)، ولكن الآية النازلة فيه: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾، والترمذي في التفسير (٣٠٢٦). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه النسائي في الأشربة (٥٧٠٣). قال الألباني: «ضعيف الإسناد».

سفيان عن منصور عن خالد بن سعد عن أبي مسعود أن النبي ﷺ استسقى ماء. قيل له: رواه غيره؟ قال: لا، إلا من هو أضعف منه، وجعل يذكر ضعف يحيى بن يمان، وخلطه عن سفيان.

وكذلك نقل عبد الله: قال سألت أبي عن حديث أبي مسعود: أتي النبي ﷺ بنبيذ صلب ثم صب عليه ماء فشرب، قال: ما رواه غير يحيى بن يمان، ليس كما قال ابن يمان.

وجواب آخر: وهو أن الحديث إن صح لم يكن فيه حجة من وجهين:

أحدهما: أن نبيذ السقاية كان نقيع الزبيب غير مطبوخ، وليس من عادتهم طبخ النبيذ، وهو حرام باتفاقنا جميعًا، فلم يصح المتعلق به.

والثاني: أنه يحتمل أن يكون تقطيبه كان من حموضته ورائحته لا من مرارته وغليانه، فلذلك قطب، وصب عليه الماء.

فإن قيل: لا تخلو تلك الحموضة من أن تكون هي الغالبة على طعمه فتكون خلًّا، فيستحيل حينئذ قول القائل: «أتي بنبيذ»؛ لأن الخل ليس بنبيذ، أو يكون قد ابتدأ فيه اليسير من طعم الحموضة، فهذا لا يكون إلا بعد بلوغ نهايته في الشدة والغليان والمرارة؛ لأن المرارة والشدة تنتقل إلى الحموضة، فكيف تصرفت الحال؟ فقد حصل منه شرب النبيذ الشديد. ويدل عليه: قوله في الخبر: «**إذا اغتلمت عليكم هذه الأشربة، فاكسروا متونها بالماء**»[1]، وهذا لا يكون من الحموضة، وإنما يكون من الغليان والشدة.

قيل: الخبر محمول على أن الحموضة هي الغالبة على طعمه، وتسميته نبيذًا

(١) رواه النسائي في الأشربة (٥٦٩٤). قال الألباني: «ضعيف الإسناد».

على طريق المجاز، ومعناه: كان نبيذًا.

وقوله: «**إذا اغتلمت عليكم هذه الأشربة**»، يعني: بالحموضة، فاكسروا حدة حموضتها بالماء.

واحتج: بما روى جابر بن زيد عن مسروق عن عبد الله عن النبي ﷺ قال: «**كنت نهيتكم عن الأوعية، وإن الأوعية لا تحرم شيئًا، فاشربوا ولا تسكروا**»[١]. وفي لفظ آخر: «**اشربوا في الظروف ولا تسكروا**»[٢]، فنص على إباحة شرب الجميع إلا ما يوجب السكر منه.

والجواب: أن هذا حديث ضعيف. قال يوسف بن موسى، وأبو حامد بن حسان: سئل أبو عبدالله عن حديث أبي بردة بن نيار: «**اشربوا في الظروف ولا تسكروا**»، قال: «هذا باطل ليس بشيء».

وكذلك نقل مهنا قال: قلت لأحمد: حدثني أبو بكر قال: عن سماك بن حرب، عن القاسم بن عبدالرحمن، عن أبيه، عن أبي بردة بن نيار، قال: قال رسول الله ﷺ: «**اشربوا في الظروف كلها، ولا تسكروا**»، فقال أحمد: «ليس بصحيح».

وكذلك نقل أبو داود قال: سمعت أبا عبدالله يقول: روى أبو الأحوص عن سماك، عن القاسم، عن [أبي بريدة، عن أبيه] عن النبي ﷺ: «**نهيتكم عن ثلاث: عن نبيذ الأوعية، وزيارة القبور، وعن لحوم الأضاحي بعد ثلاث**»[٣]، فقال: «يخطئ فيه»، يعني أبا الأحوص. قال أبو داود: حديث سماك فهو

---

(١) رواه الدارقطني (٤/ ٢٥٩)، وضعفه.

(٢) رواه النسائي في الأشربة (٥٦٧٧)، وضعفه. قال الألباني: «حسن صحيح الإسناد».

(٣) رواه مسلم في الجنائز (٩٧٧) بنحوه.

خلاف لفظ أصحابه، روى محارب بن دثار ومعروف بن واصل، وعلقمة بن مرثد، وأبو حباب كلهم قالوا: «**لا تشربوا مسكرًا**»[١]، فقد نص أحمد على تضعيف الحديث، وبين أبو داود أن الصحيح من ذلك: «**اشربوا ولا تشربوا مسكرًا**»[٢]، فيكون الخبر حجة على المخالف؛ لأنه نهى عن شرب المسكر.

وروى أيضًا أبو بكر الخلال في كتاب «العلل»: أخبرنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز قال: نا أحمد قال: نا يزيد قال: نا حماد بن زيد قال: نا فرقد السبخي قال: نا جابر بن زيد أنه سمع مسروقًا يحدث عن عبدالله عن النبي ﷺ: «**إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم أن تحبسوا لحوم الأضاحي فوق ثلاث فاحبسوا، ونهيتكم عن الظروف فانتبذوا فيها، واجتنبوا كل مسكر**»[٣].

وجواب آخر: وهو أنه لو كان الخبر صحيحًا فلا حجة فيه؛ لأن قوله «**اشربوا في الظروف كلها**» يقتضي إباحة الشرب في الظروف التي كان قد نهى عنها، ولم يرد به إباحة المسكر.

وقوله: «**ولا تسكروا**»، يعني: ولا تشربوا مسكرًا. وكأن علة النهي عن الشرب في هذه الظروف أنه إذا انتبذ فيها أسرع الفساد إليها والاشتداد، فربما يظن أن الشراب لم يشتد، ويكون قد اشتد، وفي هذا المعنى نهيه عن شراب الخليطين[٤]، وهو الشراب الذي يتخذ من البسر والتمر؛ لأنه يسرع الفساد والاشتداد إلى ذلك أكثر من غيره.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) رواه أبو داود بمعناه في الأشربة (٣٧٠٤). قال الألباني: «صحيح».

والذي يبين صحة هذا: وأن الإباحة رجعت إلى الظروف: **ما روى أحمد** بإسناده عن علي: «**أن النبي ﷺ نهى عن الدباء والمزفت**»[١].

وروى أبو بكر الخلال بإسناده عن أبي هريرة: «أن النبي ﷺ نهى عن الشرب في الدباء، والحنتم، والمقير، والجر»[٢].

وروى أحمد في الأشربة: أن وفد عبد القيس قدموا على النبي ﷺ فقال: «**لا تنتبذوا في الدباء، والحنتم، والنقير، والمزفت، وانتبذوا في السقاء والأدم، فإنها توكأ وتعلق**»[٣]، فعلم أن الإباحة انصرفت إلى ذلك.

فإن قيل: فعندكم أن الأوعية منهي عنها أيضًا، فلا معنى لحمل الإباحة على ذلك، وقد قال أحمد في رواية محمد بن موسى قال: سألت أحمد قلت: أباح النبي ﷺ الأوعية بعدما نهى عنها فقال: يروى فيه أحاديث؛ إلا أن الحديث في نهيه عن الأوعية أكثر، فقلت: تكره الأوعية؟ قال: «نعم».

قيل: المشهور عنه إباحتها بعد أن كانت [منهيًا] عنها، قال في رواية حنبل قد أذن النبي ﷺ أن ينتبذ في الظروف بعد ما كان نهى، ولا بأس أن ينتبذ الرجل في الأوعية كلها إذا لم يكن مسكرًا، والسقاء أحب إلي؛ لأنه لا اختلاف فيه، ولم يجيء فيه نهي.

واحتج: بما روي عن أبي موسى قال: بعثني رسول الله ﷺ أنا ومعاذ إلى اليمن، فقلنا: يا رسول الله إن بها شرابين يصنعان من البر والشعير؛ أحدهما

---

(١) رواه أحمد (١/ ٨٣)، ورواه البخاري في الأشربة (٥٢٧٢)، ومسلم في الأشربة (١٩٩٤).

(٢) رواه مسلم بنحوه في الأشربة (١٩٩٣).

(٣) لم أجده في الأشربة ولا غيره بهذا اللفظ، والروايات كثيرة بهذا المعنى في «الصحيحين» وغيرهما.

يقال له: المرز، والآخر: البتع، فما نشرب؟ فقال: «**اشربوا ولا تسكروا**»[١].

فنص على إباحة ما دون السكر. وكانت بعثتهما إلى اليمن في آخر أيامه؛ لأنه توفي ﷺ ومعاذ باليمن، فدل على تأخر الإباحة عن الحظر.

والجواب: أن هذا الحديث غير معروف، والمعروف من ذلك ما رواه أحمد، وقد ذكرناه فيما تقدم، وأن النبي ﷺ قال له: «**أيسكر؟**»، قال: نعم، قال: «**انههم، فمن لم ينته فاقتله**»[٢]، وقد قال أحمد رواية أبي جعفر أحمد بن عبدالسلام: «ليس في الرخصة في المسكر حديث صحيح»، ولو صح حمل على أنه أراد به: اشربوا ولا تشربوا مسكرًا؛ لأن السكر من فعل الله، فلا يتناوله التحريم، وإنما يتناوله أفعالنا في شرب المسكر.

واحتج: بما روى أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «**إن الله حرم الخمر بعينها قليلها وكثيرها، والسكر من كل شراب**»[٣]، فعلق تحريم الخمر بعينها قبل حدوث السكر فيها، وعلق تحريم ما عداها بما يحدث عند السكر عنه.

وروي عن ابن عباس: «**حرمت الخمرة بعينها، والسكر من كل شراب**»[٤].

والجواب: أن هذا الحديث لا يصح عن النبي ﷺ، وإنما هو موقوف على ابن عباس، وليس بمتصل أيضًا عنده؛ لأنه يرويه ابن شبرمة عن عبدالله بن شداد عن ابن عباس، وقد قال أحمد في رواية عبد الله: «ابن شبرمة لم يسمع من

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) لم أجده عن أبي سعيد، وقد تقدم تخريجه من حديث ابن عباس.

(٤) سبق تخريجه.

عبدالله بن شداد شيئًا»، وإذا ثبت أنه موقوف على ابن عباس، فقد روينا عنه فيما تقدم خلافه، فيتعارضان. وعلى أنه لو صح الاحتجاج به، فمعنى قوله: «حرمت الخمرة بعينها» يعني: باسمها، «والسكر من كل شراب» يعني: وحرم من سائر الأشربة ما كان مسكرًا.

وجواب آخر وهو: أن قوله: «**حرمت الخمرة بعينها**» يقتضي تحريم عين الخمرة، ونحن نحرمه، فأما غيره، فلا يحرم مستفاد من ناحية الدليل، وهم لا يقولون بدليل الخطاب، «**والسكر من كل شراب**» يقتضي تحريم السكر، وإباحته مستفاد من ناحية الدليل، وهم لا يقولون به.

وجواب آخر، وهو: أن قوله: «**والسكر من كل شراب**»، المراد به: المسكر من كل شراب. يدل عليه شيئان:

أحدهما: أنه روي ذلك مفسرًا في بعض الأخبار، وراه أحمد في الأشربة رواية عبدالله قال: نا محمد، بن جعفر، نا شعبة، عن مسعر، عن أبي عون، عن عبدالله بن شداد، عن ابن عباس قال: «إنما حرمت الخمر بعينها، والمسكر من كل شراب»، وقال أحمد [في] الأشربة رواية البغوي: «شريك ربما حدث المسكر، وربما حدث السكر»[1].

والثاني: أن السكر لا يتناوله التحريم؛ لأن التحريم إنما يتناول ما كان من فعل الله تعالى، وإنما أراد بذلك ما يتعلق بفعل الإنسان، ويصح الامتناع عنه، وهو المسكر، فصار تقدير الخبر: حرمت الخمر بعينها، والمسكر من كل شراب. وإذا ثبت أن المراد بالخبر هذا سقط دليلهم منه، وصار حجة عليهم، ويحرم جميع المسكرات.

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (١٠٩).

فإن قيل: فإذا كان المراد بالسكر المسكر من كل شراب، وأن هذا يتناول الخمر وغيرها، فما الفائدة في إفراد الخمر؟

قيل: فيه فائدتان:

إحداهما: أنه أراد أن الخمر حرمت بعينها بالكتاب، والسكر من كل شراب بالسنة.

والثاني: أنه ذكر الخمر، وذلك يتناول سائر المسكرات، ثم أعاد ذكر المسكر؛ ليبين تأكيد حاله، وأن تحريم جنس الشراب هو لأجله، وغير ممتنع أن يتناول اللفظ أشياء، ثم يعاود ذكر بعضها بيانًا لتأكيده؛ كقوله: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وغير ذلك.

فإن قيل: فيحمل قوله: «**والمسكر من كل شراب**» على القدر الذي يتعقبه السكر، وهو القدح العاشر فحسب.

قيل: المسكر ليس هو القدح العاشر فحسب، بل هو ما تقدمه، ألا ترى أن ذلك القدح لو انفرد لم يحصل به السكر، وكان الجميع مسكرًا.

واحتج: بما روي عن ابن عباس أنه قال: «كان ينبذ لرسول الله ﷺ الزبيب، ويشربه اليوم والغد وبعد الغد إلى مساء الثالثة، ثم يأمر به فيسقى الخدم، ويهراق»[1]، فلو كان حرامًا لما كان يسقى الخدم؛ لأن ما لا يحل شربه لا يحل سقيه.

والجواب: أنه كان إذا تغير، ومضت حلاوته؛ سقي الخدم، وإذا صار

---

(١) رواه أبو داود في الأشربة (٣٧١٣). قال الألباني: «صحيح». وهو بنحوه عند مسلم في الأشربة (٢٠٠٤).

مسكرًا؛ يهراق، أو إذا خاف أن يصير مسكرًا؛ يهراق، وإذا احتمل هذا؛ وجب حمله عليه.

واحتج: بما روي عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «**انظروا هذه الأسقية إذا اغتلمت عليكم فاقطعوا متونها بالماء**»[١].

وهذا يدل على إباحة النبيذ الشديد.

والجواب: أن معنى قوله: «**إذا اغتلمت**»: حمضت، أو إذا تغيرت، ولم تصر بعد مسكرًا، وهو في أول تغيره.

يدل عليه: أن النبي ﷺ قال لوفد عبدالقيس: «**إن اشتد عليكم فاكسروه بالماء، فإن أعياكم فاهريقوه**»[٢]، ومعناه: فإن صار مسكرًا، ولم يدفع الماء حدوث الإسكار فأهريقوه.

ويدل عليه: ما روى ابن سيرين، عن ابن عمر، قال لرجل: «أنهاك عن المسكر قليله وكثيره، وأشهد عليك»[٣]، فدل على أن المراد بروايته ما نقل عنه.

واحتج: بما روى جويبر عن الضحاك قال: قال عبدالله: «قد شهدت تحريم النبيذ كما شهدت تحليله، فحفظت ونسيتم»[٤].

وهذا يدل على إباحة النبيذ.

والجواب: أن المراد أنه شهد تحليل نبيذ الجر بعد أن شهد تحريمها؛ لأنه كان نهي عن الانتباذ في الظروف ثم نسخ ذلك، فاختلف الصحابة في نسخه؛ فمنهم من

---

(١) رواه النسائي بنحوه في الأشربة (٥٦٩٤). وقال الألباني: «ضعيف الإسناد».

(٢) رواه أبو داود في الأشربة (٣٦٩٥). قال الألباني: «صحيح».

(٣) رواه النسائي في الأشربة (٥٥٨١). قال الألباني: «صحيح الإسناد».

(٤) عزاه في «كنز العمال» (١٣٨٣٨) لابن جرير.

قال: لم ينسخ، وإليه ذهب عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكان يقول: «لأن تختلف الأسنة في جوفي أحب إلي من أن أشرب نبيذ الجر»[١]. رواه أحمد في الأشربة، عن روح، عن سعيد، عن غالب التمار، عن عبدالله بن أبي تميم أن عمر [قاله].

وكان أبو هريرة ينهى عن نبيذ الجر، ويقول: «نهى رسول الله ﷺ عن الأوعية إلا وعاء يؤكأ على رأسه»[٢]، وقالت عائشة: «اشربي في سقاء يُلاث على فمه»[٣]، أي: يشد.

وخالفهم ابن مسعود في ذلك، فقال: قد نسخ تحريم الظروف، ويجو أن ينتبذ في كل ظرف ويشرب إذا لم يكن مسكرًا، وهو ظاهر قول النبي ﷺ: «**إن الظروف لا تحرم شيئًا، فاشربوا في كل وعاء، ولا تشربوا مسكرًا**»، وقد حكينا اختلاف الرواية عن أحمد في تحريم الظروف.

واحتج: بما روي أن النبي ﷺ آخى بين أبي بكرة وأبي بردة، فأتاه أبو بردة يومًا، فقال: أين أخي؟ فقلنا: ذهب لحاجته، فدخل المنزل، فدعا بطعام، فأكل منه، ثم دعا بشراب، فأتي بنبيذ في جر أخضر، فدعا بإناء ففرغه فيه، فلما جاء أبو بكرة قلنا له: قد عاب الجر الأخضر فرده فيه، ثم قال: «رحم الله أخي شهد وشهدت رسول الله ﷺ، ولم يشهد»[٤]، وإنما أراد به: أنهما شهدا التحريم، ثم شهد هو الإباحة ولم يشهد.

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (٢٤٣).

(٢) رواه أحمد (٢/ ٤٤٥).

(٣) لم أجده من حديث عائشة، وجاء معناه عند مسلم في الإيمان (١٨)، من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) لم أجده.

والجواب عنه: ما تقدم، وهو: أنه شهد الإباحة بالانتباذ في الظروف، ولم يشهد ما هو.

واحتج: بما روي أن أعرابيًا شرب من إداوة عمر، فسكر، فجلس حتى صحا، ثم جلده عمر، فقال له الأعرابي: أتجلدني، وإنما شربت من إداوتك؟ فقال له: إنما جلدتك على السكر، ولم أجلدك على الشرب[١].

والجواب: أنا نحمل قوله: «جلدتك على السكر» معناه: على علمك أن هذا شراب يسكر، ويكون حدث فيه الإسكار بتأخره عن وقته وزمانه، ولم يعلم به عمر.

يدل على ذلك: ما روي عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الطرق الصحيحة بتحريم ذلك، وهو قوله على المنبر: «الخمر ما خامر العقل»[٢]، ومنع أهل الشام من شرب المسكر[٣].

وقال عمر: «الأنبذة من خمس: من التمر، والزبيب، والحنطة، والشعير، والعسل»[٤]. ذكره أحمد في الأشربة بإسناده.

وروى أحمد في الأشربة: نا أبو سعيد مولى بني هاشم قال: نا سليمان بن بلال، عن ربيعة، عن السائب بن يزيد أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صلى على جنازة، فأخذ بيد ابن له، فقال: «أيها الناس إني وجدت من هذا ريح الشراب، وإني سائل عنه، فإن كان يسكر جلدته». قال السائب: فلقد رأيت عمر جلد ابنه بعد الحد ثمانين[٥].

---

(١) رواه الدارقطني (٤/ ٢٦١)، والعقيلي في «الضعفاء» (٢/ ٤٤٩)، وهو ضعيف.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) رواه مالك في «الموطأ» (٢/ ٨٤٧) (١٤).

(٤) رواه أحمد في الأشربة (١٥٦).

(٥) رواه عبدالرزاق (١٧٠٢٨)، والدارقطني (٤/ ٢٤٨)، والبيهقي (٨/ ٣١٥).

واحتج: بما روي عن عمر أنه دعا بشرابه فكسره بالماء ثم شرب[١].

وروي عن عتبة بن فرقد قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: إنا نأكل اللحم الغليظ، ونشرب من هذا النبيذ فيقطعه في بطوننا[٢].

والجواب: أن أبا الحارث قال: سأل أبا عبدالله عن حديث عمر أنه كان يكسره بالماء ويشربه، فقال: إن عمر لم يشرب مسكرًا، ومن زعم أنه شرب فقد أعظم القول عليه.

وقال في رواية مهنا: لم يكن مسكرًا، ولكن كان حلوًا، فلما شربه رآه تغير، فازداد حلاوة، فكسره بالماء، وعلى أنه يحتمل أن يكون كسر حموضته بالماء ثم شرب، وكذلك قوله: «نشرب من هذا النبيذ فيقطعه في بطوننا»، يعني: من هذا النبيذ الحامض.

يدل على هذا: ما روى قيس بن أبي حازم عن عتبة بن فرقد: أنه قدم على عمر فذكر الحديث إلى أن قال: «ثم دعا بعشر من نبيذ قد كاد يصير خلًّا»، قال: اشرب، فأخذته فشربت، فما كدت أن أسيغه ثم أخذ فشرب، ثم قال: «يا عتبة، اسمع، إننا ننحر كل يوم جزورًا، فأما وركها وأطايبها فلمن حضرنا من آفاق المسلمين، وأما عنقها فلآل عمر، نأكل هذا اللحم الغليظ، ونشرب هذا النبيذ الشديد يقطعه في بطوننا».

وهذا يدل على أنه كان حامضًا، والذي يؤكد هذا: ما رويناه من الأخبار الصحاح في تحريمه.

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ.

(٢) رواه ابن أبي شيبة (٢٤٣٤٧)، والدارقطني (٤/ ٢٦٠).

واحتج: بما روي عن عمر: أنه كتب إلى عمال أني أتيت بشراب من الشام يطبخ حتى يذهب ثلثاه، ويبقى ثلثه، يبقى حلاله، ويذهب حرامه، فمر من قبلك أن يتسعوا به في أشربتهم(١).

وروي أنه ناول منه عبادة بعد ما شربه، فقال عبادة: ما أرى النار تحل شيئًا، فقال له عمر: يا أحمق، أليس يكون خمرًا ثم يكون خلًّا فنأكل؟(٢).

والجواب: أنه يحتمل أن يكون على صفة لا يحصل فيه شدة مطربة.

والذي يبين صحة هذا: ما رواه أبو حفص في تحريم النبيذ بإسناده عن السائب بن يزيد أن عمر بن الخطاب صلى على جنازة، فأخذ بيد ابن له، فقال: «يا أيها الناس، إني وجدت من هذا ريح الشراب، إني سائل عنه، فإن كان يسكر جلدته»، قال السائب: «فلقد رأيت عمر جلد ابنه بعد الحد ثمانين»(٣).

واحتج: بما روي عن علقمة قال: شربنا عند عبدالله بن مسعود نبيذًا صلبًا آخره يسكر(٤).

فالجواب: أنا قد روينا عن ابن مسعود خلاف هذا، وهو قوله: «لا تسقوا أولادكم السكر، فإن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم»(٥).

وعلى أنه يحتمل أن يكون حدث فيه الشدة والسكر بتأخره عن وقته، ولم يعلم به ابن مسعود.

---

(١) رواه أبو يوسف في «الآثار» (١٠٠٤)، وابن أبي شيبة (٢٤٤٨٤).

(٢) لم أجده مسندًا. أورده السرخسي في «المبسوط» (٢٤/ ١٣)، عن محمد بن الزبير.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) رواه الجصاص في «أحكام القرآن» (٤/ ١٢٦).

(٥) رواه عبدالرزاق (١٧١٠٢)، والطبراني (٩٧١٧)، وأحمد في الأشربة (١٣٣).

واحتج: بما روي عن عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: «أشهد على البدريين من أصحاب النبي ﷺ أنهم كانوا يشربون في الجرار الخضر»[(١)].

والجواب: أن هذا يدل على جواز الانتباذ في الجر، وقد بينا أن هذا جائز بعد أن كان محرمًا، وليس المراد به النبيذ المسكر؛ بدليل ما ذكرنا.

واحتج: بما روي عن ابن عمر، وابن عباس، وأبي ذر، وأنس، وأبي عبيدة، ومعاذ، وأبي الدرداء، وأبي هريرة، وعبدالله بن أبي أوفى، وزيد بن أرقم، وعمران بن حصين، وأبي بكرة، وجرير بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ شرب النبيذ وإباحته.

والجواب: أنا قد روينا عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ألفاظًا بالحظر.

وروينا أيضًا عن ابن عباس أنه قال: «كل مسكر حرام»[(٢)]، «وحرمت الخمر بعينها»[(٣)]، «والمسكر من كل شراب»[(٤)]، وقال: «نبيذ الجر حرام»[(٥)].

وروينا أيضًا عن ابن مسعود أنه قال: «لا تسقوا أولادكم السكر، فإن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم»[(٦)].

فأما ابن عمر: فروى أحمد في الأشربة بإسناده عن ابن سيرين، عن ابن عمر قال: «المسكر قليله وكثيره حرام» أو قال: «خمر»[(٧)].

---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٢٤٣٩٨).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) سبق تخريجه.

(٧) لم أجده في الأشربة، ولكن ورد معناه عند النسائي في الأشربة (٥٥٨١). قال الألباني: «صحيح الإسناد».

وروى أيضًا بإسناده عن طاووس، عن أبيه قال: كان ابن عمر ينهى عن نبيذ الجر والدباء[١].

وروى أيضًا بإسناده عن زيد بن جبير قال: سأل رجل ابن عمر عن الأشربة، فقال: «اجتنب كل شراب ينش»[٢].

وروى أيضًا بإسناده عن أم إياس بنت عمرو بن سبرة أنها أتت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فدنت منها، فقالت: «كأن لك حاجة؟»، فقالت: إن أهلي يسمنوني، فينبذن لي في جر غدوة، فأشربه عشية، وينبذونه عشية فأشربه غدوة، فقالت: «حلوه وحامضه حرام»[٣].

وروى أيضًا بإسناده عن مكحول عن أبي سعيد الخدري، وبلال، وعائشة كرهوا نبيذ الجر[٤].

وروى بإسناده عن مختار بن فلفل قال: قال أنس: «الخمر من العنب، والتمر، والعسل، والحنطة، والشعير، والذرة، وما خمرت فهو الخمر»[٥].

وروى أيضًا بإسناده عن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزى، عن أبيه قال: سألت أبي بن كعب قلت: إنا نأخذ التمر نفعل به. قال: «اشرب الماء، اشرب السويق، اشرب العسل، اشرب اللبن». قلت: إنا نأخذ التمر، فنفعل به. قال: الخمر تريد[٦].

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (٤٠)، وليس فيه: «عن أبيه».

(٢) رواه أحمد في الأشربة (٢٢)، والنسائي في الأشربة (٥٦٩٦)، بلفظ: «كل شيء ينش».
قال الألباني: «صحيح الإسناد موقوف».

(٣) رواه أحمد في الأشربة (٣١).

(٤) رواه أحمد في الأشربة (٧٠).

(٥) رواه أحمد في الأشربة (١٩١).

(٦) رواه أحمد في الأشربة (٢١٦).

وبإسناده عن أبي سعيد قال: «نهيتكم عن النبيذ، ولا أحل مسكرًا»[(١)].

وهذا الذي حكينا عن الصحابة يمنع ما ادعوه من الإباحة.

واحتج: بأن حاجة الناس بالمدينة إلى معرفة تحريم هذه الأنبذة كانت أمس من حاجتهم إلى معرفة تحريم الخمر حين ورد تحريمها، إذ بلواهم بشربها كانت أعم من بلواهم بشرب الخمر التي هي ماء العنب، أعني: المشتد، إذ عامة أشربتهم كانت من التمر، والخمر لم تكن في بلدهم، وإنما كانت تجلب إليهم، ولذلك سموها «سبيئة» قال الأعشى:

وسبيئة مما تعتق بابل كدم الذبيح سلبتها جريالها

وروي عن أنس أنه قال: «حرمت الخمر، وما بالمدينة شراب إلا من التمر والبسر»[(٢)].

وعن ابن عمر: «حرمت الخمر، وما بالمدينة يومئذ منها شيء»[(٣)].

وإذا صح ذلك ثم ثبت تحريم الخمر عند الكافة حتى لم يشك أحد فيه، وورد النقل به متواترًا، فلو قلنا: كانت هذه الأنبذة محرمة كتحريمها لوجب أن يعرفه الكافة، ويرد النقل به متواترًا؛ إذ كانت بلواهم بها أشد، وحاجتهم إلى معرفة تحريمها أمس، فلما لم يرد النقل به متواترًا علم أنها مبقاة على أصل الإباحة.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يكون البيان عامًّا، والنقل به خاصًّا، من طريق الآحاد كما رجم ماعز، وحجة الوداع يعلم أنه كان عامًّا، والنقل به خاصًّا،

---

(١) رواه أحمد في الأشربة (٢٣١).

(٢) رواه مسلم بنحوه في الأشربة (١٩٨٠).

(٣) رواه البخاري في الأشربة (٥٢٥٧).

وعلى أن النقل الوارد فيه تواتر من طريق المعنى؛ لأنه يزيد على ما يقوله في الأخبار المروية في إثبات الإجماع، وإثبات خبر الواحد، والقياس إن شاء الله.

وعلى أنه يجوز إن ثبت عندنا ما كان بيانه عامًّا بأخبار الآحاد.

وقد قيل في الجواب عن هذا أيضًا: بأنهم حرموا نقيع الزبيب، والتمر، والمطبوخ الذي لم يرد إلى الثلث من طريق الآحاد، والحاجة إلى معرفة حكم النقيع كهي إلى معرفة المطبوخ منه، ولهذا قد قال بعض المتأخرين بإباحة ذلك، وقد ذكر أبو الحسن بن المنادي في جزء صنفه ترجمة بتنزيل المسكر منزلة الخمر، قال: حدثني أبو علي السراج قال: حدثني أحمد بن خالد الخلال قال: قلت لأبي عبدالله بن أحمد بن حنبل، نا محمد بن عبيد عن صالح بن حيان، عن ابن بريدة قال: شربت الطلا مع أنس على النصف[1]، فقال لي: «لا ترى هذا في كتاب إلا خرقته أو حككته، فما أعلم في تحليل النبيذ حديثًا صحيحًا»، وقال لي اتهموا حديث الشيوخ.

قال ابن المنادي: «إنما كره أبو عبد الله هذا الحديث؛ لأن المعروف عن أنس هو شرب الطلا على الثلث، فأما النصف فإنه ممن رواه عنه غلط عنه».

وقول أبي عبدالله: «ما أعلم في تحليل النبيذ حديثًا صحيحًا»، لم يرد النبيذ الحلال، وإنما أراد المسكر من ذلك دون غيره، وقد تجيء هذه اللفظة عن الماضين، ومرادهم: المسكر خاصة.

وذكر أبو جعفر العكبري في جزء خرّجه في تحريم النبيذ فقال: نا ابن سعد، قال: نا ابن يسار، قال: نا صالح بن أحمد بن حنبل، قال: سألت أبي عمن قال في

---

(١) رواه ابن الجوزي في «العلل المتناهية» (١٥٧١)، وفي «التحقيق» (٢/ ٣٧٦)، والعقيلي في «الضعفاء» (٢/ ٢٠٠).

النبيذ: شربه قوم على التأويل، وتركه قوم على التحريم، فقال: «لا يعجبني هذا القول، التحريم أثبت عندي وأقوى، لا يثبت عندي في تحليل المسكر سيء».

قال: وأخبرني ابن شهاب قال: نا أبي، قال: نا الفضل بن زياد، قال: كتبت إلى أحمد أسأله، فذكر مثل مسألة صالح.

وأخبرني عبدالعزيز، نا الخلال، نا الفريابي قال: سمعت أحمد بن خالد الخلال قال: ذكرت لأحمد بن حنبل حديث صالح بن حيان، عن ابن بريدة، قال: شربت الطلا مع أنس بن مالك على النصف، فقال: «لا ترى هذا في كتاب إلا خرقته أو حككته، أبق حديث الشيوخ، لا أعلم في تحليل النبيذ حديثًا صحيحًا».

حدثنا عبدالعزيز، حدثنا الخلال، نا محمد بن جعفر، قال: سمعت أحمد بن عبدالسلام قال: قلت: لأبي عبدالله، وقد كتبت عنه كتاب الأشربة، فلم يذكر فيه شيئًا من الرخصة، وكتب عنه كتاب المسح على الخفين، فكان فيه اختلاف عن عائشة، وسعيد بن جبير لم يروا المسح، فقلت: يا أبا عبدالله كيف لم تجعل في كتاب الأشربة الرخصة كما جعلت في المسح؟ قال: في الرخصة في المسكر حديث صحيح.

وقد حكى بعض المخالفين عن أحمد أنه إذا ثلثاه وبقي ثلثه، ثم عادت الشدة أنه لا يحرم، ولعله ذهب إلى ما رواه أبو يوسف بن موسى عن أحمد أنه سئل عن العصير يغلي حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، فيتغير حتى يسكر، فقال: «لا». وتأويل قوله: «لا» ما ذكره أبو بكر الخلال في كتابه لما حكى هذه الرواية فقال: «لا» يعني: لا يسكر إذا ذهب ثلثاه وبقي ثلثه على ما رواه حبيش بن سندي، وقد سئل عن المطبوخ إذا ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب.

قيل له: فإنه يسكر؟ قال: لا.

والذي يدل على صحة تأويل أبي بكر: ما رواه بكر بن محمد عن أبيه عن أحمد قال: يروى عن أبي حنيفة: إذا نقع فاشتد صار مسكرًا، وإذا طبخ واشتد ليس به بأس.

قال أبو عبدالله: وفي مذهبنا فكله خمر.

واحتج: بأن كل ما لا يحظره العقل، فأصله عندنا على الإباحة حتى يرد السمع بحظره، ولا سمع في حظر هذه الأشربة، فهي باقية على أصل الإباحة.

والجواب: أنا لا نسلم لك هذا الأصل؛ لأن عندنا أن ما لا يحظره العقل فأصله على الحظر حتى يدل الدليل على إباحته، وعلى أن الدليل قد دل على حظر هذه الأشربة بما تقدم من الأدلة الصحاح.

واحتج: بأن هذا نسخ لما ثبت إباحته من النبيذ، والنسخ بأخبار الآحاد لا يجوز.

والجواب: أنا إن قلنا إنه تواتر من طريق المعنى صح النسخ، وإن قلنا: لا يبلغ حد التواتر، فإنه يبطل بتحريم نكاح المتعة، وتحريم الكلام الذي كان يتعلق به إصلاح الصلاة، فإن فيهما خلافًا، وقد أثبت المخالف تحريمها، ونقلهما عن الأصل بأخبار التواتر، وكل جواب له عن ذلك فهو جوابنا في تحريم النبيذ.

واحتج: بأن لما وعد أهل الجنة بالخمر وجب أن يكون من جنسها مباحًا في الدين كالعسل.

والجواب: أن العسل لم يكن مباحًا؛ لأن الله وعد به أهل الجنة، ألا ترى أن الدبس مباح وإن لم يعدهم، وعلى أن العسل كله مباح، ويفارق الأشربة؛ لأن الخمر منها محرم.

واحتج: بأن ما وعد الله به أهل الجنة، ورغبهم به في عبادته، وجب أن يكون من جنسه مباحًا في الدنيا حتى يتم الترغيب، ويصح التحريض، فلما وعد أهل الجنة بالخمر وجب أن يكون قد أحل من جنسها حتى يعلم ما في الخمر من اللذة، فصح الترغيب بها.

والجواب: أن الخمر قد كانت حلالًا، وقد شربوها، وعرف الناس ما فيها من السرور واللذة، وإذا علم ذلك بالخبر لم يحتج إلى الذوق.

واحتج: بأنه شارب لا يفسق شاربه، ولا يكفر مستحله، وكان مباحًا أصله سائر الأشربة.

والجواب: أن هذا يلزم عليه نقيع التمر، والزبيب، والمطبوخ الذي لم يزد إلى الثلث، فإن بعض المهاجرين يبيحه، وقد حكى ابن المنذر عن الليث بن سعد: لا بأس أن يخلط نبيذ الزبيب بنبيذ التمر ثم يشربان جميعًا، وحكى نحوه عن سفيان، ويبطل بكثير من مسائل الاختلاف لا يكفر مستحلها، ولا يفسق فاعلها، ومع هذا فلا يدل على إباحتها عند المخالف فيها، وعلى أنهما إنما اختلفا في الكفر والفسق بحصول الإجماع على تحريم أحدهما، والاختلاف في الآخر؛ كما قالوا: الربا يجري في الأرز كما يجري في البر، ثم لا يكفر مستحل ذلك للاختلاف، ثم المعنى في الأصل: أنه شراب ليس فيه شدة مطربة، وهذا شراب فيه شدة مطربة.

فصل

والدلالة على أن الخمر معللة، وأن علة تحريمها الشدة المطربة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ

فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٩٠-٩١]، وهذا تصريح ببيان علة التحريم؛ لأنه بين ما يقع بشربها من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهذه المعاني تحدث بالسكر في الحقيقة لا بالشرب الذي لا سكر معه، فإن من شرب ولا يسكر تجزي صلواته.

فإن قيل: هذا تعليل لكثير الخمر الذي يحدث عنده السكر، فأما قليلها فلا توجد فيه هذه العلة، فعلم أنه محرم لا لعلة توجب القياس عليه، وكثيرها محرم للمعنى المذكور في الآية.

قيل: الله تعالى ذكر جنس الخمر وحرمها بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ﴾ إلى قوله: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ ثم عقب تحريمها بعلة هي العداوة، والبغضاء، والصد عن ذكر الله، فالظاهر أن هذا التعليل راجع إلى الجنس، وإن كان موجودًا في بعضه، كما أن السفر علل بالمشقة في إباحة القصر والفطر، وإن كانت هذه موجودة في كثيره، فألحق القليل بالكثير، فلو سافر فرسخًا جاز أن يستبيح الرخص إذا كانت بنية السفر الطويل، وإن علمنا أن المشقة إنما توجد في طويله.

فإن قيل: ما يصد عن ذكر الله وعن الصلاة غير جائز إباحته في حال، وحظره معلوم من طريق العقل، ومعلوم أن النبيذ والخمر قد كانا مباحين في أول الإسلام، ولم يكن المباح منهما ما يوقع العداوة والبغضاء، ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة؛ لأنه لا يجوز على الله في حكمته إباحته، فعلم أن هذا الحكم معلق بالكثير الموجب للسكر، ولم يكن ما يوجب السكر منه مباحًا في حال من الأحوال، فصح أن هذه العلة توجب وقوف الحكم في سائر الأشربة على المقدار الكبير من الذي يحدث عنه السكر.

قيل: قولك: «إن ما يصد عن ذكر الله لا يجوز إباحته» غير صحيح؛ لأن السكر يصد عن ذكر الله، وقد كان مباحًا حتى أن جماعة من الصحابة شربوا، وصلى بهم بعضهم فخلط في قراءته، فنزل قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣].

وقوله: «حظر معلوم من طريق العقل» غير صحيح؛ لأن العقل لا يحظر عندنا شيئًا، وأيضًا قول عمر: «الخمر ما خامر العقل»[1]، يعني: ما أثر فيه، وهذا صريح بالتعليل.

فإن قيل: هذا إنما يوجد عند الكثير.

قيل: قد أجبنا عن هذه، وأيضًا فإن الحكم إذا ورد في الشرع معلقًا بلفظ، فإنه متى أمكن تعليقه بمعنى يستنبط من اللفظ لم يجز تعليقه على اللفظ؛ لأن في ذلك إبطالًا للقياس، ولهذا أبطلنا قول من علق الربا بالأعيان المنصوص عليها دون معناها، كذلك هٰهنا.

وأيضًا قد بينا فيما تقدم أن العصير قبل حدوث الشدة فيه مباح، وإذا حدثت فيه حرم، فإذا زالت حل، فعلم أن علة تحريمه الشدة المطربة، ولهم على هذا اعتراضات قد تقدم ذكرها.

واحتج المخالف: بقول النبي ﷺ وقول ابن عباس: «حرمت الخمر بعينها»[2]، وهذا يفيد تعليق التحريم بالعين دون معناها.

والجواب: أنه لم يقل: «حرمت الخمر بعينها» حتى يفيد ذلك تعليق الحكم بالعين، وإنما قال: حرمت بعينها، وقد تكون العين محرمة لمعنى فيها، على أنا

(١-٢) سبق تخريجه.

قد ذكرنا أن المراد بذلك: أن الخمر حرمت بعينها بالكتاب، والسكر من كل شراب بالسنة.

واحتج: بأنه [لو] كانت باللذة المطربة لوجب أن لا يحرم القليل منها؛ لأن ذلك المعنى غير موجود فيها.

والجواب عنه ما تقدم، وهو: أنه غير ممتنع أن تكون الشدة المطربة التي في كثيرها علة لتحريم جنسها كما كانت العلة في إباحة الرخص في السفر الطويل المشقة، وهي علة لجنسه، كذلك هُهنا.

مسألة: إذا مضى على العصير ثلاثة أيام حرم شربه سواء اشتد وأسكر أو لم يشتد ولم يسكر. نص عليه في رواية أبي داود، وذكره الخرقي في مختصره، خلافًا لأكثرهم في قولهم: لا يحرم إلا بحصول الشدة فيه.

دليلنا: ما روى أبو إسحاق إسماعيل بن سعيد الشالنجي في كتاب «البيان» قال: نا يسار عن ابن الرماح عن نصر بن حاجب قال: قال رسول الله ﷺ: «**اشربوا العصير ثلاثًا ما لم يغل**»(١)، فجعل الثلاث حدًّا إباحة شربه ما لم يغل قبل ذلك.

وروى إسماعيل قال حدثنا موسى بن داود، عن إسرائيل، عن أبي عمر، عن ابن عباس قال: «كان ينتبذ لرسول الله فيشربه يومه ومن الغد، فإذا كان يوم الثالث وأمسى عنده شيء أهراقه، وأمر به فأهريق»(٢).

وهذا أيضًا يدل على أنها حد؛ لأنه كان يمنع منه بعد الثلاث على الدوام.

---

(١) لم أجده مرفوعًا، وورد عن الشعبي عند النسائي (٥٧٣٤)، وعطاء عند ابن أبي شيبة (٢٨٣٢٩).

(٢) رواه مسلم بنحوه في الأشربة (٢٠٠٤).

وروى إسماعيل قال: حدثنا الحارث بن مسلم، عن المبارك بن فضالة، عن عبدالله بن مسلم بن يسار، عن أبيه: «أنه وصف حديث نوح حين خاصمه الشيطان في شجر الكرم حتى صار إلى أن جعل له الثلثين، ولنوح الثلث، قال له: أحسنت، وأنت محسبان هو له، لك عنبًا وزبيبًا وعصيرًا ثلاثة أيام وما كان بعد ذلك فهو له»[(١)].

وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يثبت نسخه.

وروى إسماعيل قال: حدثنا يزيد بن هارون، عن شريك، عن الأعمش، عن عبدالله بن مرة، عن ابن عمر أنه سئل عن العصير، فقال: «اشربه ما لم يأخذه شيطانه، قال: في كم يأخذه شيطانه؟ قال: في ثلاث»[(٢)].

وهذا التقدير من ابن عمر إما أن يكون عن توقيف، أو عن عادة أن الشدة تحله في الثلاث؛ بدليل قول ابن عمر، فجعل ذلك حدًّا في التحريم، وإن عدمت في حالة من الأحوال، كما أن العادة حصول المشقة في السفر، فإن عدمت في قصيره أو في حق الملوك لم يمنع ذلك من إباحة الترخيص، كذلك هٰهنا. ولأن النبي ﷺ نهى عن الانتباذ في الظروف وعن شراب الخليطين[(٣)]؛ لأن الشدة تسرع إليه، فيظن أنه لم يشتد، فنهاه عنه خوفًا، وهذا المعنى موجود في الثلث.

فإن قيل: فقد نسخ تحريم الظروف، فلو كان ذلك علة في المنع لم ينسخ.

قيل: ولأنه شراب يتعلق به التحريم، فكان للزمان تأثير في ذلك التحريم، كالرضاع تأثير الزمان في الحولين، وتأثيره هٰهنا في الثلاث.

---

(١) لم أجده.

(٢) رواه عبدالرزاق (١٦٩٩٠)، وابن أبي شيبة (٢٤٤٣٤).

(٣) سبق تخريجه.

فإن قيل: الزمان هناك معتبر في الشارب، وهٰهنا يعتبر في المشروب مهما يفترقان.

قيل: لا فرق بينهما في التحقيق؛ لأنه إنما اعتبر الزمان في حق الشارب في الرضاع؛ لأن المقصود يحصل به، وهو إنبات اللحم وإنشاز العظم، واعتبرناه في المشروب هٰهنا؛ لأن المقصود حصول الشدة، وهذا يوجد غالبًا في الثلاث.

واحتج المخالف: بأن علة التحريم الشدة: بدليل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٩١]، وهذا المعنى لم يوجد في الثلاث، فيجب أن لا يتعلق به التحريم، وكذلك قول النبي ﷺ: «كل مسكر حرام»[١]، فعلق التحريم بالإسكار، وكذلك قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «الخمر ما خامر العقل»[٢].

والجواب: أنا قد بينا أن العادة أن الشدة تحله في الثلاث، فإن عدمت في حال، فلا يمنع ذلك تعلق الحكم، كما أن العداوة والبغضاء تعدم في يسير الخمر، والتحريم ثابت. وكذلك المشقة تعدم في يسير السفر، وتتعلق به الرخصة.

واحتج: بأن الشدة لم تحله فلم يحرم.

دليله: ما دون الثلاث.

والجواب: أن ما دون الثلاث ليس العادة غالبًا بحصول الشدة فيه، وهذا بخلافه.

مسألة: حد شارب الخمر ثمانون، لا يجوز النقصان منه في أصح الروايتين، وهو اختيار الخرقي، وبه قال أبو حنيفة، ومالك.

(١-٢) سبقا تخريجهما.

وفي رواية أخرى: أربعون، نقلهما جميعًا حنبل، وهو اختيار أبي بكر، وبه قال الشافعي.

ووجه الدلالة: ما روى أبو عبدالله ابن بطة في سننه بإسناده عن علي بن أبي طالب: «أن رسول الله ﷺ جلد رجلًا من بني الحارث بن الخزرج من الأنصار في الخمر ثمانين»(١).

وروى أيضًا ابن بطة بإسناده عن مسعر بن كدام عن زيد العمي عن أبي الصديق عن أبي سعيد الخدري: «أن رسول الله ﷺ أتي برجل -قال مسعر: أظنه في شراب- فضربه بنعلين أربعين»(٢).

وروى أحمد، نا يزيد بن هارون، حدثنا المسعودي، عن زيد العمي، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري، قال: «جلد على عهد رسول الله ﷺ في الخمر بنعلين أربعين، فلما كان زمن عمر جعل بدل كل نعل سوطًا»(٣)، وإذا كان الضرب بنعلين وجريدتين فهي ثمانون جلدة.

وروى أحمد في «المسند»، نا محمد بن جعفر، نا شعبة، وحدثني حجاج قال: حدثني شعبة قال: سمعت قتادة يحدث عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ أتي برجل قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين نحو أربعين، وفعله أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فلما كان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استشار الناس، فقال عبدالرحمن: أخف الحدود ثمانون، فأمر به عمر(٤).

---

(١) رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/ ١٥٥) (٤٩٠٣)، وقال: «لا يثبت».

(٢) رواه الترمذي في الحدود (١٤٤٢)، وأحمد (٣/ ٣٢، ٩٨). قال الألباني: «ضعيف الإسناد».

(٣) رواه أحمد (٣/ ٦٧).

(٤) أحمد (٣/ ١٧٦)، والبخاري في الحدود (٦٣٩١)، ومسلم في الحدود (١٧٠٦).

وروى أبو بكر الخلال في كتاب «العلل» بإسناده أن عمر بن الخطاب صلى على جنازة، فأخذ بيد ابن له فقال: أيها الناس إني وجدت من هذا ريح الشراب، وإني سائل عنه، فإن كان يسكر جلدته، قال السائب: فلقد رأيت عمر جلد ابنه بعد ذلك الحد ثمانين(١).

وروى الدارقطني بإسناده عن ابن وبرة الكلبي قال: أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: فأتيته ومعه عثمان وعبد الرحمن بن عوف وعلي وطلحة والزبير، وهم متكئون معه في المسجد، فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك، وهو يقرأ عليك السلام، ويقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر، وتحاقروا العقوبة فيه، فقال عمر: هؤلاء عندك فسلهم، فقال علي: نراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون. قال: فقال عمر: أبلغ صاحبك ما قال، قال: فجلد خالد ثمانين(٢).

وهذا يدل على أنه إجماع منهم.

فإن قيل: كيف يكون إجماعًا وأبو بكر جلد أربعين؟ قيل: يحمل فعله على جلد أربعين بجريدتين أو بنعلين، وأيضًا فإن الأربعين عدد جلد يقدر في حد العبيد، فوجب أن لا يكون حدًّا للخمر كالخمسين. أو نقول: الأربعين جعلت جلدًا في العبد؛ لنقصانه، فلا تكون بنفسها حدًّا في الخمر، كالخمسين، ولا يلزم عليه القطع؛ لأنه ليس بجلد، ولأنه لم يجعل حدًّا للعبد لنقصانه؛ إذ الجزء يساويه فيه.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه الدارقطني (٤/ ١٩٦)، وروى أبو داود نحوه في الحدود (٤٤٨٩). قال الألباني: «حسن».

وروى أبو بكر الخلال في كتاب «العلل» بإسناده أن عمر بن الخطاب صلى على جنازة، فأخذ بيد ابن له فقال: أيها الناس إني وجدت من هذا ريح الشراب، وإني سائل عنه، فإن كان يسكر جلدته، قال السائب: فلقد رأيت عمر جلد ابنه بعد ذلك الحد ثمانين(١).

وروى الدارقطني بإسناده عن ابن وبرة الكلبي قال: أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: فأتيته ومعه عثمان وعبد الرحمن بن عوف وعلي وطلحة والزبير، وهم متكئون معه في المسجد، فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك، وهو يقرأ عليك السلام، ويقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر، وتحاقروا العقوبة فيه، فقال عمر: هؤلاء عندك فسلهم، فقال علي: نراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون. قال: فقال عمر: أبلغ صاحبك ما قال، قال: فجلد خالد ثمانين(٢).

وهذا يدل على أنه إجماع منهم.

فإن قيل: كيف يكون إجماعًا وأبو بكر جلد أربعين؟ **قيل**: يحمل فعله على جلد أربعين بجريدتين أو بنعلين، وأيضًا فإن الأربعين عدد جلد يقدر في حد العبيد، فوجب أن لا يكون حدًّا للخمر كالخمسين. أو نقول: الأربعين جعلت جلدًا في العبد؛ لنقصانه، فلا تكون بنفسها حدًّا في الخمر، كالخمسين، ولا يلزم عليه القطع؛ لأنه ليس بجلد، ولأنه لم يجعل حدًّا للعبد لنقصانه؛ إذ الجزء يساويه فيه.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه الدارقطني (٤/ ١٩٦)، وروى أبو داود نحوه في الحدود (٤٤٨٩). قال الألباني: «حسن».

فإن قيل: حد الحر لا يجوز أن يكون حدًّا لحر في السبب الواحد، فأما في سببين مختلفين فلا يمنع.

قيل: وقد يمتنع بدليل الخمسين لما كانت حدًّا للعبد في الزنا لم يكن حدًّا للحر لا في الزنا ولا في غيره؛ ولأنه حد يقام على حر، فوجب أن لا يكون مقدرًا بالأربعين، كحد القذف وغيره.

فإن قيل: لا يجوز اعتبار بعض الحدود ببعض في المقدار؛ لاختلافها في المقدار.

قيل: إنما لا يجوز اعتبار المنصوص منها بعضه ببعض؛ لأنه يؤدي إلى إسقاط النص في أحدهما، ومقدار حد الخمر مجتهد فيه، فلا يمتنع اعتباره بالمنصوص عليه، ولأنه يؤدي إلى إسقاط النص، ولأن الشرب سبب واحد فلا يتعلق به حد وتعزير؛ كالزنا، وعندهم: يجلد الإمام ثمانين نصفها تعزيرًا.

فإن قيل: الحد يجب بالشرب، والتعزير بالسكر أو بالهجر.

قيل: التعليل للشارب إذا لم يسكر ولم يهجر.

واحتج المخالف: بما روى ابن بطة بإسناده عن عبدالرحمن بن أزهر قال: رأيت رسول الله ﷺ غزاة الفتح وأنا غلام شاب يتخلل الناس يسأل عن منزل خالد، فأتي بشارب، فضربوه بما في أيديهم، فمنهم من ضربه بنعله، ومنهم من ضربه بسوطه، ومنهم من ضربه بعصا، وحثا عليه رسول الله ﷺ التراب، فلما كان أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أتي بشارب، فسألهم عن ضرب رسول الله ﷺ، فحزروه أربعين، فضرب أبو بكر أربعين، فلما كان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كتب إليه خالد بن الوليد، فذكر كلمة معناها هذا: [أن الناس] قد أسرعوا في

الشراب وحاقروا العقوبة، فقال: هم عندك فسلهم، وعندنا المهاجرون الأولون، فسألهم، فأمروه أن يضرب ثمانين[(١)].

قال الزهري: وأخبرني حميد بن عبد الرحمن أن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنهُ كان إذا أتي بشارب مدمن ضربه ثمانين، وإذا أتي بشارب يرجو توبته ضربه كحد أبي بكر[(٢)].

وهذا يدل على أن الحد فيه أربعون، وأن الزيادة من جهة الصحابة على سبيل التعزير.

والجواب عن قوله: «حزروه أربعين» بجريدتين أو بنعلين أو بسوط له مرة.

وأما قولهم: إن الزيادة حصلت من الصحابة على سبيل التعزير لا يصح لوجوه:

أحدها: أن التعزير لا يبلغ به أربعين.

والثاني: عن علي ما يمنع من هذا؛ لأنه شبهه بحد القذف، والزيادة على الأربعين في حد القذف ليس على وجه التعزير.

الثالث: أن الحدود لا يضم إليها تعزيرًا إلا أن ينضم إلى سببها غيره.

الرابع: أن عمر أمر خالدًا أن يجلد ثمانين، ولم يخيره في بعضها، ولو كان تعزيرًا أخبره.

فإن قيل: فقد روى الدارقطني بإسناده عن عمير بن سعيد قال: قال علي بن أبي طالب: «لا أجد أحدًا يصيب حدًّا فأقيمه عليه، فيموت، فأرى [أني] أديه إلا صاحب الخمر، فإن رسول الله ﷺ لم يسن فيه شيئًا»[(٣)].

---

(١) رواه أبو داود في الحدود (٤٤٨٩). قال الألباني: «حسن».

(٢) رواه الدارقطني بنحوه (٤/ ١٩٦)، والبيهقي (٨/ ٣٢٠).

(٣) رواه الدارقطني (٤/ ٢٠٩)، وهو عند البخاري في الحدود (٦٣٩٦)، ومسلم في الحدود (١٧٠٧) بنحوه.

وروى بعضهم فيه زيادة: «فإنه شيء عملناه بآرائنا»[١]، والذي رأوه بعد النبي ﷺ الزيادة على الأربعين، فدل على أنهم لم يروا الزيادة واجبة.

قيل: لو كان كذلك لكان يقول: ما عملنا نصفه بآرائنا، فلما قال: عملناه، يعني جميع الحدود علم فساد ما أورده، ويكون معنى قوله: «عملناه بآرائنا» أنهم اجتهدوا في نقله عن الجريد والنعال إلى السوط، وعن ضرب الثمانين في أربعين دفعة إلى تفريقها، ولم يجتهدوا في الزيادة من جهة العدد.

واحتج: بما روى الدارقطني بإسناده عن عبدالعزيز بن المختار، نا عبدالله بن فيروز، حدثني حضين بن المنذر قال: أتي بالوليد بن عقبة، فشهد عليه حمران ورجل آخر، شهد أحدهما أنه رآه شرب الخمر، وشهد الآخر أنه رآه يتقيؤها، قال عثمان: إنه لم يتقيأها حتى شربها، فقال لعلي: أقم عليه الحد، فقال علي للحسن: أقم عليه الحد، فقال الحسن: ولِّ حارها من تولى قارها، قال لعبدالله بن جعفر: أقم عليه الحد، فأخذ السوط وجلده، وعلي يعد، فلما بلغ أربعين جلدة قال: أمسك. جلد النبي ﷺ أربعين، قال عبدالعزيز وأحسبه قال: وأبو بكر، وجلد عمر ثمانين، وكل سنة»[٢].

والجواب: أنه محمول على أنه جلد أربعين بسوط له طرفان. والذي يبين صحة هذا شيئان:

أحدهما: ما روى بعضهم عن عمرو بن دينار عن محمد بن علي عن أبيه أن عليًا جلد الوليد أربعين سوطًا له طرفان[٣].

---

(١) لم أجد هذا اللفظ.

(٢) رواه الدارقطني (٣/ ٢٠٦). وهو عند مسلم في الحدود (١٧٠٧).

(٣) رواه عبدالرزاق (١٣٥٤٤).

والثاني: أنه قال: «جلد النبي ﷺ وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين، وكل ذلك سنة»، فأثبت أن الجميع سنة، فوجب حمله على ما ذكرنا، وهو أن رسول الله ﷺ جلد أربعين بسوط له طرفان، وكذلك أبو بكر، وجلد عمر ثمانين بسوط له طرف واحد.

والذي يبين صحة هذا: ما روى أبو بكر في كتاب الشافي بإسناده عن عطاء بن أبي مروان عن أبيه قال: أتى علي بالنجاشي قد شرب في رمضان، فضربه ثمانين، ثم أمر به إلى الحبس، ثم أخرجه من الغد فضربه عشرين، قال: إنما ضربتك هذه العشرين؛ لإفطارك في رمضان، وجرأتك على الله تعالى[1].

واحتج: بأنه فعل يوجب الحد، فوجب أن يختص بعدد لا يشاركه فيه غيره قياسًا على الزنا وعلى القذف.

والجواب: أن تقلبه فتقول: وجب أن لا يكون مقدرًا بأربعين.

دليله: ما ذكرت، ولأنه ينتقض بالردة، وقطع الطريق، وزنا المحصن كل واحد منهما سبب في الحد، وموجب جميعها القتل، فتشترك فيه، وإن اختلفت صفته، ولأن الحدود تختلف مقاديرها، ثم ليس في شيء منها حد يستوي الحر والعبد في عدده، والأربعين حد للعبد، فلا يكون حدًا للحر.

مسألة: السكر الذي يمنع صحة العبادات، ودخول المسجد، ويوجب الفسق على شارب النبيذ ونحوه هو: الذي يخلط في كلامه، نص عليه في رواية حنبل فقال: «السكران الذي إذا وضع ثيابه في ثياب فلم يعرفها، أو وضع نعله بين نعال فلم يعرفها، وإذا هذى فأكثر كلامه، وكان معروفًا بغير ذلك»، أو كان رجلًا له عقل فخالف ذلك إلى غيره، وهو قول أبي يوسف ومحمد.

---

(١) رواه عبدالرزاق (١٣٥٥٦)، وابن أبي شيبة (٢٩٢١٨).

وقال أبو حنيفة: «هو الذي لا يعقل صاحبه الأرض من السماء، ولا المرأة من الرجل».

دليلنا: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، فجعل معرفة الكلام والعلم به غاية للسكر، فدل على أن اختلاط الكلام يوجب كونه سكرًا، وروي أن النبي ﷺ: «أتي بسكران، فأمر بأن يحد. قال: ما شربت إلا الخليط»[١]، فلو كان الأمر على ما قاله لما حده.

وحديث عمر حين جلد الأعرابي، فقال: «أتجلدني يا أمير المؤمنين، وإنما شربت من إداوتك»[٢]، ولأن هذا يسمى سكرانًا في العادة، ووجوب الحد يتعلق به، فوجب أن يحد.

واحتج المخالف: بأن حد السكر الموجب للحد لما كان مختلفًا فيه لم يوجب الحد إلا بتيقن، وهو السكر المتفق عليه مهما شككنا فيه أنه مما يوجب الحد أو لا يوجبه أسقطنا الحد فيه من قبل أنا لا نوجب الحد بالشك.

والجواب: أن هذا الضرب من الشك لا يوجب إسقاط الحد؛ بدليل أن من وطئ امرأة يظنها زوجته فبان أنها أجنبية، فإن عند أبي حنيفة يجب الحد، وإن كان مشكوكًا فيه؛ لحصول الاختلاف في إيجابه بهذا الوطء، وكذلك قتل الجماعة بالواحد، وقتل الحر بالعبد، والمسلم بالكافر مختلف في ذلك ويوجب الحد.

واحتج: بأن الفعل إذا كان مختلفًا فيه هل يتعلق به وجوب الحد أم لا يجب

---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٢٤٤٨٩) بمعناه.

(٢) سبق تخريجه.

به الحد، كالقتل المختلف فيه هل هو عمد أو خطأ؟ وكالوطء المختلف فيه هل هو زنا أم لا يجب القصاص والحد؟

والجواب عنه: ما تقدم.

وفي المسألة حكاية ذكرها أبو حفص في تعاليقه عن أبي عبد الله ابن بطة قال: نا أبو صالح محمد بن ثابت قال: كنا في مجلس إسماعيل بن إسحاق القاضي وعنده فقهاء، فتذاكروا مسألة السكر وحد السكر ما هو؟ فتكلموا فيها، وفي القوم أبو العباس المبرد، فقال له إسماعيل: إيش تقول في هذه المسألة؟ فقال: أصلح الله القاضي أهل كل صناعة أعلم بصناعتهم، وليس الفقه من عملي، ولكن أكثر ما في هذا عندي بيت لأبي نواس:

اسقني حتى تراني   حسنًا عندي القبيح

فقال له إسماعيل: ما تركت للفقهاء عليك مزيدًا.

مسألة: إذا أقر بشرب الخمر والرائحة لا توجد حد، وقال أبو حنيفة: لا يحد.

دليلنا: أن الإقرار لفظ ثبت به إقامة حد الشرب، فلا يعتبر معه بقاء الرائحة.

دليله: إذا أخذه الشهود والرائحة موجودة، ثم انقطعت قبل أن يرفع إلى الإمام ثم رفع إليه بعد ذلك أنه تقبل شهادته.

فإن قيل: إذا أخذه الشهود والرائحة موجودة، فقد صحت المطالبة؛ لأنهم يشهدون على معاينة الشرب، فلهذا لم يعتبر بقاء الرائحة في حال الإقامة، وليس كذلك الإقرار؛ لأن الرائحة إذا لم تكن موجودة بطل إقراره؛ لأنها علم على الشرب.

قيل: قولك: «إذا لم تكن الرائحة موجودة بطل إقراره» نفس الخلاف عندنا

أنه صحيح، وقولك: «لأنها علم على الشرب» فهذا يوجب أن يحكم بمجردها من غير إقرار ولا بينة تشهد بالشرب؛ كما قال مالك، ولما لم يحكم بمجردها دل على أنه لا اعتبار بها.

واحتج المخالف: بأن الشرب له علم يستدل به على وجوده بعد مضي الفعل، فإذا لم يكن موجودًا لم يكن لإقراره حكم؛ لأنه يصير كأنه يدل ظهره لإقامة الحد عليه، ولو قال: قطعت يد فلان، ويده صحيحة، لم يكن لإقراره حكم، كذلك هذا، وليس كذلك سائر الحدود؛ لأنه ليس هناك علم يستدل به على وجود الفعل منه بعد تقصيه، فقبل إقراره به.

والجواب: أنه لو كانت الرائحة علم يستدل بها على وجود الفعل أوجب أن يحكم بمجردها من غير إقرار بالشرب، ولا قيام بينة على الشرب، كما قال مالك، ولما لم يحكم بها دل على أنه لا اعتبار بقيامها. ولا يشبه هذا ما ذكروه من قطع اليد؛ لأننا نتحقق كذبه في إقراره، ولا نتحقق ذلك في الشرب.

مسألة: لا يجب حد الشرب بوجود الرائحة. نص عليه في رواية حنبل، وقد سئل: هل في الريح حد؟ فقال: أرى الأدب على من وجد منه الريح، فإذا تبين رأيت عليه الحد، ألا ترى أن عمر قال: «إني سائل عنه، فإن كان يسكر جلدته»[1]، فلم يجعل في الريح.

قال أبو بكر في كتابه: نقل أبو طالب عليه الحد من الريح.

قال أبو بكر: معنى إذا تيقن أنه مسكر، فأما إن كانت الرائحة يمكن أن تكون من المسكر، ويمكن أن تكون من غيره فلا حد عليه، وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي.

(١) سبق تخريجه.

قال مالك: إن شهد اثنان أن هذا رائحة خمر حد، وصفة الشاهدين على الرائحة أن يكونا ممن شربها في كفر أو في إسلام ثم تاب.

دليلنا: قوله ﷺ: «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**»(١)، وهذا شبهة؛ لأنه يحتمل أن يكون أكره على الشرب، ويحتمل أن يكون يعتقدها غير مسكر، فتبين مسكرًا، ويحتمل أن يعتقد أنه ما اشتد فبان أنه اشتد، ولأنه قد شم منه رائحة كرائحة الشراب وإن لم يكن شرب، فإنه يقال: رائحة النبق إذا أدرك رائحة الخمر، وكذلك رائحة التفاح الشامي، فإذا احتمل كل هذا لم يجز عليه الحد بالشبهة.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**من وجدتم منه رائحة خمر فاجلدوه**»(٢).

والجواب: أن هذا غير محفوظ، ثم هو محمول عليه إذا أقر بها، أو شهد عليه بها.

واحتج: بما روي عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه وجد من ابنه عبيدالله ريح شراب فقال: إني سائل عنه فسأل، وكان يسكر فحده(٣).

والجواب: أن ابنه اعترف أنه شرب الطلا، وكان ذلك يسكر، فجلده باعترافه، رواه أبو حفص بإسناده أن عمر خرج عليهم فقال: إني وجدت من فلان ريح شراب، فزعم أنه شرب الطلا، وأنا سائل عما يشرب، فإن كان يسكر جلدته الحد.

واحتج: بما روي أن عبدالله بن مسعود ورد إلى حمص، فسألوه أن يقرأ لهم شيئًا من القرآن، فقرأ سورة يوسف، فقال له رجل: ما هكذا أنزل القرآن، فقال: هكذا

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ. وروى الترمذي حديثًا بمعناه في الحدود (١٤٢٤). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) لم أجده. قال في «نصب الراية» (٣/ ٣٤٩): «غريب بهذا اللفظ».

(٣) سبق تخريجه.

قرأت على النبي ﷺ فما زال الرجل يراجعه حتى شم من الرجل رائحة الخمر، فقال: أتشرب النجس وتكذب بالقرآن، والله لا برحت حتى أحدك، وحده[١].

والجواب: أنه يحتمل أن يكون شهد عنده أنه شرب مسكرًا، أو علم ذلك من جهته بدليل ما ذكرنا.

مسألة: حد شرب الخمر يُستوفى بالسوط على ظاهر كلام الخرقي: «ويضرب الرجل في سائر الحدود قائمًا بالسوط»، وهو ظاهر كلام أحمد في رواية حنبل، معنى حديث النبي ﷺ «أمر في الخمر بالقتل»[٢]، كان قبل أن تفترض الفرائض وتحد الحدود؛ لأن النبي ﷺ ضرب بالجريد والنعال[٣]، ثم صار الخمر بعد ذلك شيئًا معلومًا، وظاهر هذا يقتضي أن الضرب بالنعال والجريد كان في صدرِ الإسلام، خلافًا للشافعي في قوله: يقام عليه بالأيدي والنعال وأطراف الثياب.

دليلنا: ما تقدم من قول النبي ﷺ: «**من شرب الخمر فاجلدوه**»[٤]، وإنما يكون الجلد بالسوط.

وروى أحمد بإسناده عن أبي سعيد قال: «جلد على عهد رسول الله ﷺ بنعلين أربعين، فلما كان في زمن عمر جعل بدل كل نعل سوطًا»[٥]، وهذا يقتضي أن ذلك منسوخ.

---

(١) رواه البخاري في فضائل القرآن (٤٧١٥)، ومسلم في صلاة المسافرين (٨٠١).

(٢) رواه أبو داود في الحدود (٤٤٨٤)، بلفظ: «فإن عاد الرابعة فاقتلوه». قال الألباني: «حسن صحيح».

(٣) رواه البخاري في الحدود (٦٣٩١)، ومسلم في الحدود (١٧٠٦).

(٤-٥) سبقا تخريجهما.

وروي أن عثمان قال لعلي: أقم الحد على الوليد بن عقبة، فقال لعبدالله بن جعفر: «أقم عليه الحد»، فضربه بسوط، وعلي يعد حتى بلغ أربعين. قال: «حسبك»[1]، ولأنه حد ذو عدد، فكان بالسوط كالزنا والقذف.

واحتج المخالف: بما روى عبدالرحمن بن أزهر قال: أتي النبي ﷺ بشارب فقال: «اضربوه»، فضربوه بالأيدي والنعال وأطراف الثياب[2].

والجواب: أن هذا محمول على أنه كان في صدر الإسلام بدليل ما رويناه عن عمر.

واحتج: بأنه لما خالف الحدود في نقصان العدد خالفها في صفة ما يقام به الحد.

والجواب: أنه لا يخالف على الرواية المشهورة، وإن خالف فإن نقصان العدد لا يوجب المخالفة في السوط بدليل حد القذف مع حد الزنا.

مسألة: إذا زاد الإمام على الحد سوطًا فمات. قال أبو بكر: وجب عليه كمال الدية، وفيه قول آخر: نصف الدية، والأول أشبه بالمذهب، فإنه قد نص في الإجارة: إذا استأجر أرطالًا معلومة فزاد عليها ضمن جميع القيمة، ولم يقسط الضمان، خلافًا للشافعي في قوله: يقسط.

دليلنا: أن الألم الذي حصل باستيفاء الحد يجري مجرى الألم الحاصل بالمرض؛ لأن الجميع من جهة الله تعالى؛ لأنه أمر بإقامة الحد كما قضى بالمرض ثم ثبت أن الإمام لو ضرب مريضًا سوطًا واحدًا فمات كان عليه كمال الدية وإن كان المرض سببًا فيه، ولأن الإتلاف حصل عن فعل مستحق أو غير مستحق، فكمل الضمان في جنبه غير المستحق.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه الشافعي في «مسنده» (١٣٦٩)، والبيهقي (٨/ ٣١٩).

دليله: لو استأجر دابة لمسيرة أربعين فرسخًا، فجاوز بها فرسخًا وماتت، ضمن كمال القيمة، كذلك هٰهنا، ولا يلزم عليه إذا جرح نفسه وجرحه غيره أو جرحه في حال ردة جرحًا وبعد إسلامه آخر، ومات، أن الضمان يتقسط؛ لقولنا: مستحق وغير مستحق، وليس واحد من الجرحين مستحق، وكذلك إذا جرح صيده وجرحه آخر ومات تقسط الضمان؛ لأن جرحه لصيد نفسه لا يوصف بالاستحقاق، وإذا كان كذلك لم يسلم في الأصل أنه تلف بفعل مستحق وغير مستحق ليس كذلك، ولا يلزم عليه ولي القصاص إذا جرح القاتل جرحًا في محل القصاص وجرحه آخر، ومات منهما أن جميع الضمان على الأجنبي على قياس مسألتنا؛ لأن أحد الجرحين مستحق والآخر غير مستحق.

فإن قيل: إذا جاوز الموضع ضمن ثبوت يده لا بالسراية، ألا ترى أن من غصب بهيمة فتلفت في يده من غير أن يستثمرها ضمنها، وإذا كان كذلك لم يسلم الأصل أنه تلف بفعل مستحق وغير مستحق، وليس كذلك هٰهنا؛ لأن الضمان لأجل السراية، والسراية حصلت عن مضمون وغير مضمون.

قيل: تبطل علة الأصل عن قطع يد عبد، ثم غصبه غاصب، وقطع يده الأخرى، ومات العبد بسرايتهما، فإن الضمان عليهما، وإن كان الغاصب قد ثبتت يده عليه، وعلة الفرع تبطل بمن رمى صيدًا فأثبته ولم يوجبه، ورمى آخر غير موجبة ومات من الجرحين، فإن الضمان يجب جميعه على الثاني للأول، وإن كنا نعلم أنه مات بالسراية من فعل مضمون، وهو الثاني، وغير مضمون، وهو الأول، وهذا أصل مسلم مذكور في كتاب الصيد، وجعلوا العلة فيه أن ضمان الصيد التحريم، والتحريم حاصل من الثاني دون الأول،

ويجعل هذا طريقه، فنقول: إتلاف النفس إذا حصل من فعل مأذون وغير مأذون تعلق الضمان بغير المأذون دون المأذون.

دليله: ما ذكرناه من الصيد، ولا يلزم عليه ما تقدم من المسائل، وهو إذا جرح نفسه وجرحه غيره، أو جرح صيده الذي في يده أو جرحه غيره أن الضمان يتقسط؛ لأن الجرحين غير مأذون فيهما، وما ذكروه من أن ضمان الصيد يتعلق بالتحريم، والتحريم حصل بالثاني دون الأول لا يصح؛ لأن الضمان يتعلق بالإتلاف، وبالإتلاف يحصل التحريم، والإتلاف حصل من فعلهما جميعًا.

مسألة: لا يجوز شرب الخمر في حال الضرورة. نص عليه في رواية إسحاق بن إبراهيم، وقد سئل: عطش يشرب الخمر؟ فقال: لا، الخمر تعطش، لا يشربها، ورخص في الميتة، ولم يرخص في شرب الخمر.

وقال في رواية أبي طالب في الخمر: لا يتداوى به، قليله وكثيره حرام.

وقال أيضًا في رواية المروذي في فتى اعتل فوصفوا له دواء يشربه بنبيذ، فأتاه أبوه بقدح نبيذ مسكر، وفيه الدواء الذي وصف له، وقال له: أمك طالق ثلاثًا إن لم تشربه، فقال أحمد: لا يشربه، حرام شربه. ونحو هذا نقل إسحاق بن إبراهيم.

وقال أبو حنيفة: يجوز شربها خوف العطش، ولا يجوز التداوي بها.

وقال الشافعي: لا يجوز شربها خوف العطش، ويجوز التداوي بها، ومن أصحابه من منع الجميع.

دليلنا: قوله تعالى ﴿فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]، وقوله: «حرمت الخمرة



لعينها»(١)، وأيضًا ما روى أحمد بإسناده عن طارق بن سويد أنه سأل النبي ﷺ عن الخمر، وقال: إنما أصنعها للدواء، فقال: «**إنه ليس بدواء ولكن داء**»(٢)، ذكره أبو بكر الخلال في كتاب الطب.

وروى أحمد في الأشربة بإسناده عن ابن مخارق أن النبي ﷺ دخل على أم سلمة و[قد] نبذت نبيذًا [في جر]، قال: فسمع النبيذ يهدر، فقال لها: «**ما هذا؟**»، قالت: فلانة اشتكت بطنها فنعت لها [هذا]، فدفعه برجله فكسره، ثم قال: «**إن الله لم يجعل فيما حرم عليكم شفاء**»(٣)، ولأنه شارب للخمر مع علمه بالتحريم من غير إكراه ولا غلبة ظن في إزالة ضرره، فوجب أن يحرم عليه ذلك.

دليله: إذا لم يضطر إلى شربها، ولا يلزم عليه إذا وقعت لقمة في حلقه فلم يجد ما يدفعها أنه يجوز أن يذودها بالخمر؛ لأنه يغلب على ظنه زوال ضرورته في تلك الحال كأكل الميتة، وهٰهنا لا نغلب؛ لأن الخمر تعطش ولا تروي، وكذلك لا يتحقق زوال المرض بها مع قوله ﷺ: «**ما جعل الله شفاء أمتي فيما حرم عليها**»(٤)، ولأنه لو اضطر إلى الزنا لم يبح له فعله.

واحتج المخالف: بأن تناولها في حال الإكراه فله أن يتناولها في حال الضرورة.

دليله: الميتة.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه مسلم في الأشربة (١٩٨٤)، وأحمد في «مسنده» (٤/ ٣١٧).

(٣) رواه أحمد في الأشربة (١٥٩)، وابن حبان (١٣٩١).

(٤) سبق تخريجه.

والجواب: أن الرواية مختلفة في تناولها في حال الإكراه، فروي عنه أنه لا يجوز له تناولها، وهو ظاهر ما نقله صالح، واختاره أبو بكر في السير، ونقل عنه المروذي وجعفر بن محمد جواز ذلك، فعلى هذا الإكراه لا يضاف الفعل إليه، ولهذا لا يفطر الصائم بالإكراه على الأكل، وفي حال الاضطرار يضاف الفعل إليه؛ ولهذا المريض إذا أكل أفطر، وعلى أن الميتة يحصل بها المقصود وهو الشبع، ولا يحصل ذلك بالخمر؛ لأنها تعطش.

واحتج: بأن تحريم الخمر حق لله تعالى، وتحريم طعام الغير لآدمي، وحق الآدمي آكد من حق الله تعالى، ثم اتفقوا أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير، فتناول ما هو محرم لحق الله تعالى أولى.

والجواب: أن طعام الغير يحصل به المقصود، ولأن طعام الغير يحصل عنه العوض، وحق الله لا يحصل عنه.

واحتج من منع الشرب وأجاز التداوي: بأن الشرب لا يحصل به المقصود وهو الري، والتداوي أكثر ما فيه أنه شيء نجس، وهذا جائز.

والجواب: أنا لا نسلم التداوي بنجس؛ لأنهم قد منعوا أكل الدرياق؛ لأنه نجس.

مسألة: إذا صالت البهيمة على إنسان فلم يتمكن من دفعها إلا بقتلها فقتلها، فلا ضمان عليه. نص عليه أحمد في رواية أبي طالب: إذا عدا عليه دابة تريد قتله، فقتلها، فلا شيء عليه، وذكره الخرقي فقال: إذا حمل عليه جمل صائل، فلم يقدر على الامتناع منه إلا بضربه، فضربه، فقتله، فلا ضمان عليه، وهو قول مالك والشافعي، قال أبو حنيفة: عليه الضمان.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة: ٩١]، وهذا محسن بدفعه ما أتى على نفسه، فوجب أن لا يكون عليه سبيل، وقوله ﷺ: «**لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه**»[١]، وهذه القيمة ماله، ولا يجوز أخذها إلا بطيب نفسه بظاهر الخبر.

وربما احتج بعضهم: بقوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾﴾ [الشورى: ٤١]، وفيه ضعف؛ لأن فعل البهيمة لا يسمى ظلمًا، وأيضًا فإنه إتلاف بدفع جائز، فلم يتعلق به الضمان.

أصل ذلك: إذا صال عليه عبد بالغ عاقل، فقتله، ولا يلزم عليه إذا غصب بهيمة فصالت عليه فقتلها على وجه الدفع أنه يضمن؛ لأن هذا الضمان لم يتعلق بالإتلاف، وإنما تعلق بالغصب السابق، ألا ترى أنه لو تعذر عليه رده بها لا صنع له فيه وجب عليه ضمانه، ولو صال على غير الغاصب فقتله لم يتعلق ضمانه على القاتل، وإنما يجب ضمانه على الغاصب، ولا يرجع به على القاتل الدافع. وقد قيل: قتله بدفع مباح، والعبارة التي ذكرناها أصح من وجهين:

أحدهما: أن تخصيص القتل لا معنى له؛ لأنه لا فرق بين أن يقتل وبين أن يقطع طرفًا وبين أن يجرح جراحة تنقص بها القيمة، فلا يؤثر تخصيص القتل.

والثاني: أن قوله: «بدفع مباح» لا يصح؛ لأن هذا الدفع إما أن يكون واجبًا أو مستحبًا على ظاهر كلام أحمد؛ لأنه قال في رواية عبد الله في قتال اللصوص: إن كان يغلب عليه أنه إذا أعطى بيده خلوا سبيله، فإن لم يقابلهم رجوت أن يكون ذلك له، وإن كان يغلب عليه أنهم يقتلوه فليدفع عن نفسه ما استطاع،

---

(١) رواه أحمد (٥/ ٧٢، ١١٣).

وكذلك نقل الخرقي. وظاهر هذا: أنه أوجب عليه القتال إذا غلب على ظنه أنهم يقتلوه. والوجه فيه: أنه قادر على إحياء نفسه، فلزمه ذلك كما لو كان معه طعام وبه حاجة إلى أكله، فإنه يلزمه، ولا يجوز له تركه، ويحتمل أن يحمل كلام أحمد على الاستحباب دون الإيجاب؛ لقوله تعالى ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ﴾ [المائدة: ٢٨]، ولم ينكر عليه كف يده، ولأن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يقاتل، ومنع غيره، وصبر على القتل.

وقد ذكر لأحمد حديث عثمان في رواية محمد بن داود فقال: تلك فضيلة لعثمان، والواجب والمستحب غير المباح؛ لأن المباح: ما لا ثواب في فعله، ولا عقاب في تركه، والواجب: في فعله ثواب، وفي تركه عقاب، والمستحب: ما في فعله ثواب، وليس في تركه عقاب، والجائز: ما لا ثواب في فعله، ولا عقاب في تركه، والجائز: ما وافق الشرع، فيكون ذلك عامًّا في الواجب والمستحب والمباح، وهذا معنى قولنا: صلاة جائزة، وصوم جائز، وعقد جائز: أنه موافق للشرع.

فإن قيل: المعنى في الأصل أن السيد لا يملك إباحته، فلم يعتبر وجود الإباحة من جهته، وإنما يعتبر إباحة من إليه حظر دمه، وهو الله سبحانه، فإذا شهر على رجل سلاحًا، فقد ارتفع الحظر من جهته ووجدت الإباحة، والإباحة إليه دون مالكه، فلم يجب على قاتله شيء، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأن صاحبه يملك إباحته، ولم توجد الإباحة من جهته، فوجب أن لا يسقط الضمان عن متلفه كالطعام.

قيل: هذا لا يوجب الفرق بينهما في مسألتنا كما لم يوجب الفرق بينهما في إباحة إتلافه، ولما ثبت تساويهما في جواز الإتلاف يجب أن يتساويا في إسقاط الضمان، وعلى السيد إن لم يملك إباحته فإن إباحته مؤثرة في إسقاط الضمان،

بدليل أنه إذا أذن لغيره في قتله من غير صول لم يضمن قيمته، ولو قتله من غير إذن ضمن قيمته.

فإن قيل: العبد يملك إباحة دمه بدلالة أنه لو ارتد عن الإسلام قتل، وكذلك لو قتل رجلًا عمدًا أو أقر بقتل، فلما كان مالكًا لإباحة دمه من هذه الوجوه كذلك في حمله على غيره بالسلاح، وهذا معدوم في البهيمة.

قيل: الإنسان لا يملك إباحة دمه، ألا ترى أنه إذا قال لغيره: أبحت لك دمي، لم يجز له أن يستبيحه، ولم يكن لقوله تأثير في إباحته وإزالة حظره، وأما الردة وقتل النفس فإنه لا يملك ذلك؛ لأنه لا يجو له أن يرتد، ويقتل، فإذا فعل صار دمه مباحًا، وأما إذا أقر بالجناية فإن الإقرار لا يبيح الدم، وإنما الدم يصير مباحًا بجنايته المتقدمة، ولذلك قتل البهيمة يكون مباحًا بوجود السبب المبيح، وإن سببت قست بالعبارة المتقدمة على الصيد إذا صال على المحرم فقتله دفعًا عن نفسه أنه لا جزاء عليه؛ كذلك هٰهنا.

فإن قيل: الجزاء حق لله تعالى، وقد أذن في إتلافه، فلهذا لم يجب الجزاء، والحق هٰهنا لصاحب البهيمة؛ لأن القيمة له، ولم يأذن في إتلافها، فلهذا وجب الضمان.

قيل: الجواب عنه ما تقدم، وهو أن هذا لم يوجب الفرق بينهما في إباحة القتل كذلك في الضمان، ويبطل بالعبد إذا صال، فإن قيمته حق لآدمي، ويسقط ضمانها وإن لم يأذن.

واحتج المخالف: بأنه لا يتعلق بإتلافه وجوب الكفارة بحال، فوجب أن لا يسقط الضمان عن متلفه لأجل الضرورة قياسًا على طعام غيره إذا اضطر إليه فأكله أنه يضمن، وفيه احتراز من العبد؛ لأنه لا يجب بإتلافه كفارة، وربما قالوا:

صاحبه يملك إباحته على وجه، وهو أن يأذن في نحره، فإذا لم توجد الإباحة منه وجب الضمان على متلفه قياسًا على الطعام، وفيه احتراز من العبد.

والجواب: أن سقوط الكفارة لا تأثير له في الضمان، وإيجابها لا تأثير له في إثبات الضمان. يدل عليه: أن الصبي والمجنون لو صال على رجل فقتله دفعًا وجب الضمان عند أبي حنيفة كالبهيمة سواء، وإن كانت الكفارة تتعلق بإتلافه، كما يجب الضمان عنده بقتل البهيمة، وإن لم يتعلق بإتلافها كفارة، وكذلك إذا كان الإتلاف لحاجته إلى أكله وجب الضمان فيما يضمن بالكفارة وفيما لا يضمن، وكذلك لو نسي فأكل في صوم رمضان أو جامع أو قاء لم يجب عليه القضاء عندهم، وإن كان الأكل والجماع يتعلق به الكفارة، والقيء لا كفارة فيه، ثم نقول بموجبه، وأن الضمان لا يسقط عن متلفه لأجل الضرورة، وإلا يسقط.

وهذا الجواب على قولهم: يملك إباحته على وجه، وهو أن ما يملك إباحته وهو البهيمة وما لا يملك إباحته على وجه، وهو أن ما يملك إباحته وهو البهيمة، وما لا يملك إباحته؛ كالمجنون والصبي، سواء في الضمان، ثم المعنى في الطعام أنه يأكله في ملكه؛ لأنه إذا قبضه كان بمنزلة المستقرض، وقد أباح له صاحب الشريعة أن يستقرض للضرورة، فإذا أتلفه كان متلفًا لملك نفسه، ثم لا يجوز اعتبار الدافع بالمضطر؛ لأن من أكل عند غيره لضرورته إلى أكله ضمنه، وإذا قتله دفعًا عن نفسه لا يضمنه، وكذلك إذا قتل المحرم صيدًا لضرورته إلى أكله ضمنه، وإن قتله دفعًا عن نفسه لم يضمنه، ولأن المضطر أتلف الطعام لمعنى في نفسه ألجأه إلى أكله وإتلافه، فلهذا ضمنه، وليس كذلك إذا صال عليه، فإن ذلك معنى من جهة الصائل، فإذا أتلفه لم يضمن. يبين

صحة الفرق العبد والصيد إذا قتلهما دفعًا لم يجب عليه الضمان، وإذا أكلهما للضرورة وجب الضمان.

واحتج: بأنه أتلف مال غيره بغير إذنه لإحياء نفسه، فوجب أن يلزمه الضمان؛ كالمضطر إلى طعام غيره.

والجواب: أنه ينتقض به إذا صال عليه العبد فقتله، ثم لا تأثير له في الأصل ولا في الفرع، أما في الأصل: فإن الضمان يجب عليه ولو كان الإتلاف لغير إحياء نفسه، وكذلك في الفرع: فإنه لو قتله دفعًا عن ماله لم يلزمه الضمان، والمعنى في الأصل ما تقدم.

واحتج: بأن قصد البهيمة وفعلها لا حكم له، ألا تراه لو تحقق منها الجناية والقتل لم نستبح إتلافها، وإسقاط ضمان حق مالكها، فبأن لا يستباح ذلك عند خوف الجناية منها أولى.

والجواب: أن قصد البهيمة في هذا الموضع له حكم، ألا ترى أنه يستباح به إتلافها، ولم يكن ذلك مستباحًا قبل الصول، وما ذكروه منه إذا تحقق وجود الجناية منها فإنما لم يجز إتلافها هناك؛ لأن ذلك طريقه العقوبة والاقتصاص، وليست البهيمة من أهل العقوبات، فأما هٰهنا فقتلها على وجه الدفع والاستيفاء محل وأثر في إسقاط الضمان؛ ألا ترى أنه بعد تحقق الجناية منها لا يجوز قتلها بشرط أن لا يضمن قيمتها لصاحبها، وهٰهنا يجوز ذلك، فدل على الفصل بينهما.

مسألة: إذا عض رجل يد رجل حال الخصومة وغيرها، فانتزع يده، فسقطت سن العاض، فلا ضمان. نص عليه في رواية عبدالله، وقد ذكر له حديث يعلى بن أمية عن أبيه قال: قاتل أجيري رجلًا، فعض يده، فانتزع يده

من فيه، وذكر الحديث بطوله[١]، فقال: إليه أذهب، وهو قول أبي حنيفة، والشافعي، قال مالك: عليه الضمان.

دليلنا: ما روى أحمد في مسائل عبدالله، نا يحيى بن سعيد، عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء قال: أخبرني صفوان بن يعلى بن أمية، عن أبيه قال: قاتل أجيري رجلًا فعض يده، فانتزع يده من فيه، فأندر ثنيته، فأتى النبي ﷺ فأهدره، قال: «**أيدع يده في فيك تقضمها كما يقضمها الفحل**»[٢].

وروى ابن بطة بإسناده عن صفوان بن عبد الله بن صفوان عن عميه يعلى بن أمية وسلمة بن أمية قالا: خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة تبوك، ومعنا صاحب لنا من أهل مكة، فقاتل رجلًا فعض الرجل ذراعه، فجذبها من فيه، فسقطت ثنيتاه، فذهب إلى النبي ﷺ يلتمس العقل، فقال رسول الله ﷺ: «**ينطلق أحدكم إلى أخيه فيعضه عضيض الفحل ثم يأتي يلتمس العقل، فإنه لا حق لك**»، فأبطلها رسول الله ﷺ[٣].

فإن قيل: يحتمل أن يكون سقوط سنه من شدة العض لا من نزع صاحب اليد.

قيل: قوله: «**أيدع يده في فيك تقضمها كأنها في فحل**» يدل على أن سقوطها كان بسبب نزع يده، ولو كان سقوطها من شدة العضة لم يعلل بذلك؛ ولأنه لو كان السقوط من شدة العض لم يختصما إلى النبي ﷺ في ذلك؛ لأن سقوطها كان من فعله فكيف يرافعه إلى النبي ﷺ في الضمان.

---

(١) رواه البخاري في الإجارة (٢١٤٦)، ومسلم في القسامة (١٦٧٤)، وأحمد (٤/ ٢٢٢، ٢٢٤).

(٢) رواه أحمد (٤/ ٢٢٢)، والنسائي في القسامة (٤٧٦٥). قال الألباني: «صحيح لغيره».

(٣) رواه النسائي في القسامة (٤٨٥٣). قال الألباني: «ضعيف». وانظر: «إرواء الغليل» (٧/ ٣١٦).

فإن قيل: كان لا يقدر على منعه من العض بوجه غير قلع سنه.

قيل: هذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: أنه لو كان الحكم يختلف لكان النبي ﷺ يستفصل، ولأن النبي ﷺ جعل العلة في ذلك أن يده في فيه يقضمها، وهذا المعنى موجود فيه، وإن كان قادرًا على نزعها بوجه.

وأيضًا: فإن حرمة النفس آكد من حرمة السن، ثم ثبت أنه لو قصد فلم يمكنه دفعه إلا بقتله لم يلزمه ضمان النفس، فبأن لا يجب ضمان السن أولى.

فإن قيل: الأصل حجة عليكم؛ لأنه لا يجوز له قتله إذا كان يمكنه دفعه بأسهل من ذلك.

قيل: هناك يدفعه بالأسهل ما لم يقع ضرر، فإذا وقع به جاز قتله، وهٰهنا الضرر واقع بالمعضوض بالعض.

وجواب آخر أجود من هذا مذكور في المسألة التي بعدها وهو: أن ذلك مجتهد فيه، وهذا منصوص عليه بقوله: «**أيدع يده في فيك تقضمها**».

فإن قيل: هناك قد تحقق قصده لنفسه وماله؛ فلهذا كان له دفعه بالقتل، وهٰهنا هو غير متحقق قصده لإتلاف العضو المعضوض؛ لجواز أن يكون قصده، ويجوز أن يكون غير ذلك.

قيل له: كيف لا يتحقق قصده للعضو وقد وجد العض الذي يقصد به العضو.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**في السن خمس من الإبل**»[1].

---

(١) رواه الإمام أحمد في «مسنده» (٦٧١١)، وابن ماجه (٢٦٥١)، والنسائي (٤٨٥٧)، وصححه الألباني في «إرواء الغليل» (٧/ ٣١٦-٣٢٠).

والجواب: أن هذا محمول على غير مسألتنا بما ذكرنا.

واحتج: بأن العاض لم يحصل منه جناية، وقد حصلت الجناية من المعضوض، فيجب أن يضمن.

والجواب: أنه إذا هجم عليه في منزله، ورفع عليه السلاح ليقتله، فلم توجد الجناية، ومع هذا إذا قتله دفعًا لم يكن عليه، كذلك هٰهنا.

مسألة: إذا اطلع في بيت رجل فنظر إلى حرمته أو عورته، فله أن يرمي عينه، فإذا فعل فذهبت فلا ضمان، نص عليه في رواية علي بن سعيد، وقد سأله عن حديث النبي ﷺ: «**من نظر في دار قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقئوا عينه**»[١]، هل يهدر فعل ذلك؟ قال: نعم. ينظر إلى حرمة الرجل!! وجعل يستعظم ذلك، وهو قول الشافعي، قال أبو حنيفة: عليه الضمان.

دليلنا: ما روى الدارقطني بإسناده عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم ففقئوا عينه فلا دية ولا قصاص**»[٢].

وروى أبو إسحاق الشالنجي بإسناده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**لو اطلع أحد في بيتك ولم تأذن له فخذفته بحصاة، ففقأت عينه ما كان عليك من جناح**»[٣].

وروى أيضًا بإسناده عن هزيل بن شرحبيل قال: قال رسول الله ﷺ: «**من اطلع في دار قوم فرمى بحصاة أو نواة ففقئت عينه بطلت منه**»[٤].

---

(١) رواه البخاري بنحوه في الديات (٦٥٠٦)، ومسلم في الآداب (٢١٥٨).

(٢) رواه الدارقطني (٤/ ٢٧٣)، والنسائي في القسامة (٤٨٦٠). قال الألباني: «صحيح».

(٣) رواه البخاري في الديات (٦٤٩٣)، ومسلم في الآداب (٢١٥٨).

(٤) رواه ابن أبي شيبة (٣٧٤١٠).

وروى أيضًا بإسناده عن سهل بن سعد أن رجلًا اطلع في حجر من باب النبي ﷺ ورسول الله ﷺ يحك رأسه بمدراة، فقال رسول الله ﷺ: **«لو علمت أنك تنظرني لطمست أو لطعنت بها عينك»**(١).

فإن قيل: يحمل هذا عليه إذا لم يمكن منعه من الاطلاع إلا بفقأ عينه.

قيل: لا يصح هذا من وجهين:

أحدهما: أنه لا يجوز أن يقال: إن النبي ﷺ ما كان يتمكن من منعه وسد الثقبة التي في حجرته، وكذلك غير النبي ﷺ لا يتعذر عليه ذلك.

والثاني: أن الألفاظ وردت عنه متكررة بألفاظ مختلفة، ولم يعتبر تعذر المنع، فوجب حملها على الإطلاق.

فإن قيل: يحتمل أن يكون أراد بذلك إذا اطلع وهو مستبيح للنظر.

قيل: إذا استباح النظر حل قتله وإتلافه سواء اطلع أو لم يطلع.

فإن قيل: هذا من أخبار الآحاد، وهو مخالف للأصول، فلا يحتج به.

قيل: خبر الواحد أصل بنفسه، فهو كسائر الأصول، ولأن أبا حنيفة قدمه على الأصول في مواضع. منها: حديث ابن مسعود في جواز التوضؤ بالنبيذ(٢)، وحديث أبي هريرة في الأكل ناسيًا لا يفسد صومه(٣)، وحديث عمر في عين الدابة بربع الدية(٤)، ولأن السنة وردت في رمي عينه، كما وردت في نزع يد

---

(١) رواه البخاري في اللباس (٥٥٨٠)، ومسلم في الآداب (٢١٥٦).

(٢) رواه أبو داود في الطهارة (٨٤)، والترمذي في الطهارة (٨٨)، وابن ماجه في الطهارة (٣٨٤)، وأحمد (١/ ٤٠٢). قال الألباني: «ضعيف».

(٣) رواه البخاري في الأيمان والنذور (٦٢٩٢).

(٤) رواه عبدالرزاق (١٧٧٤٨، ١٨٤١٨)، وابن أبي شيبة (٢٧٩٦٢، ٢٧٩٦٤).

المعضوض من فم العاض، ثم ثبت أنه لا يلزم المعضوض يده أن يسأل العاض بالقول، ويزجره بالكلام؛ ليزيل فمه عن يده، وجاز له نزعها وإن سقطت أسنانه، كذلك يجب أن يجوز له رمي عينه من غير أن يزجره بقوله وسده الثقبة ليساويهما في الإذن، وقد دل على الأصل حديث يعلى بن أمية، وقد تقدم لفظه.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المائدة: ٤٥].

والجواب: أنا نحمله على غير مسألتنا بدليل خاص السنة.

واحتج: بأنه يمنعه من الاطلاع في بيته بأن يزجره بالقول أو يسد الموضع أو ينحيه، فإذا لم يفعل ذلك وفقأ عينه لزمه حكم الجناية كما لو قلعت عينه ابتداء أو نظر إلى حرمته في الطريق، أو كشف عورته في الحمام فنظر إليها، أو قعد في المسجد وعورته مكشوفة والباب مغلق عليه.

والجواب: أن هذا قياس يعارض السنة، ثم لا يجوز اعتبار قلع العين ابتداء بقلعها إذا كان مطلعًا، كما لم يجز اعتبار من قلع سن غيره بنزع يده من فيه بمن قلعها من غير عض، وأما إذا كشف عورته في الحمام أو في المسجد فهو المضيع لحقه، والمسقط لحرمته، فإن له أن يجلس في منزله مكشوف العورة، فإذا نظر إليها كان الناظر جانيًا، ومسقطًا لحرمة عينه، فلم يجب ضمانها.

وأما إذا نظر إلى حرمته في الطريق؛ فإن كان من فوق الثياب فما هتك الحرمة بذلك النظر، وإن كان النظر إلى وجهها وجسدها. فالجواب عنه: ما تقدم، وهو أنها هي المسقطة لحرمة نفسها، وإذا كان ذلك في المنزل فالناظر هو الهاتك لحرمته، ولهذا قال النبي ﷺ: «**إنما جعل الإذن من أجل الإبصار**» رواه الشالنجي بإسناده عن سهل بن سعد[1].

---

(١) رواه البخاري في اللباس (٥٥٨٠).

واحتج: بأنه لو كان له رمي عينه لكان إذا مات منه أن لا يجب عليه ضمانه.

والجواب: أنه إن رماه بشيء خفيف أو طعنه بعود أو بحديد لا يقتل في الغالب فأدى إلى موته لم يجب ضمان نفسه، وكان هدرًا؛ لأنه مات من رمي مأذون.

واحتج: بأنه لو هجم عليه في داره لم يجز له رمي عينه، فإذا لم يدخل إلى داره وإنما نظر من ثقبه أولى أن لا يكون له رمي عينه.

والجواب: أنه لو قيل: إن له رمي عينيه قياسًا على الموضع الذي وردت فيه السنة لم يمتنع، وإن قلنا: ليس له ذلك، وإنما يأمره بالانصراف من داره، فإن انصرف وإلا قاتله بأيسر ما يقدر على صرفه به، فإن لم ينصرف إلا بما يأتي عليه فعله، ولم يجب عليه ضمانه، وكان الفرق بين الموضعين من وجهين:

أحدهما: أن موضع الخلاف موضع النص، فلا يجب عليه الاجتهاد فيما يضر به، وليس كذلك دخول الدار، فإنه لا نص فيه، فلزمه الاجتهاد فيما يضر به، كما قلنا في المعضوض: يجوز نزع يده من فيه من غير قول، وإن سقطت منه أسنانه؛ لأنه موضع البصر، وفي دخول الدار بخلاف ذلك.

والثاني: أنه إذا دخل داره انتقل الدفع إلى جميع البدن، وسقط اعتبار الطرق، وليس كذلك المطلع من ثقبه أو روزنه؛ لأن الجناية لم تتعلق بجميع البدن، فكان الحكم للطرف.

واحتج: بأنه لو هجم عليه في منزله فطلب نفسه دفعه بالأسهل، ولم يكن له أن يبتديه بالقتل، كذلك ههنا.

والجواب: أن ذلك الدفع مجتهد فيه، وهذا منصوص عليه بدليل قول النبي ﷺ: «**لو علمت لطعنت عينك**»[1]، فأخبر أنه كان يبتديه بذلك.

---

(١) سبق تخريجه.

مسألة: ما أفسدت البهائم بالنهار، فليس على صاحبها ضمان إذا لم تكن يده عليها، وما أفسدت بالليل فضمانه عليه. نص عليه في رواية أبي الحارث، وموسى بن سعيد الدنداني، والميموني، وأبي طالب، وهو قول مالك، والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا ضمان على أربابها إلا أن يكون معها قائدًا أو راكبًا أو سائقًا أو مرسلًا.

دليلنا على أنه يضمن ما جنته ليلًا وإن لم تكن يده عليها، قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ﴾ إلى قوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩]، وفي هذا دلالة على أن جناية البهيمة مضمونة بالليل؛ لأن سليمان عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ حكم بأن تسلم الغنم إلى أصحاب الحرث لينتفعوا به إلى أن يعود الحرث إلى حاله، وقيل: إنه كان كرمًا، فصوب الله تعالى حكمه، والنفش لا يكون إلا بالليل.

وأيضًا ما روى أحمد في «المسند»: نا محمد بن مصعب، نا الأوزاعي، عن الزهري، عن حرام بن محيصة، عن البراء بن عازب أنه كان له ناقة ضارية، فدخلت حائطًا فأفسدت فيه، فقضى رسول الله ﷺ: **«أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها، وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها، وأن ما أصابت الماشية بالليل فهو على أهلها»**[١].

وروى الدارقطني في «سننه»: نا أبو بكر النيسابوري، نا محمد بن علي بن محرز، نا معاوية بن هشام، نا سفيان، عن عبدالله بن عيسى، عن الزهري، عن

---

(١) رواه أحمد (٤/ ٢٩٥)، وأبو داود في الإجارة (٣٥٧٠)، وابن ماجه في الأحكام (٢٣٣٢). قال الألباني: «صحيح».

حرام بن محيصة، عن البراء أن ناقة لآل البراء أفسدت شيئًا، فقضى رسول الله ﷺ: «**أن حفظ الثمار على أهلها بالنهار، وضمن أهل الماشية ما أفسدت ماشيتهم بالليل**»[١].

وروى الدارقطني نا أبو بكر، قال: نا يونس، نا ابن وهب، أخبرني رجال من أهل العلم منهم مالك بن أنس، ويونس بن يزيد، عن الزهري، عن حرام ابن [سعيد] بن محيصة: «أن ناقة للبراء بن عازب دخلت حائطًا فأفسدت فيه، فكلم رسول الله ﷺ في ذلك، فقضى رسول الله ﷺ على أهل الحوائط حفظها بالنهار، وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضمان على أصحابها»[٢]، وهذا نص.

فإن قيل: حرام بن سعد لا صحبة له، فالخبر مرسل.

قيل: المرسل عندنا حجة، وعند أبي حنيفة، وعلى أنا قد رويناه متصلًا إلى البراء، رواه أحمد والدارقطني أيضًا فوجب الأخذ به.

فإن قيل: هذا محمول على أنه اتبع فيه شريعة سليمان في قوله: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ﴾، ثم نسخ ذلك بقوله: «**العجماء جبار**»[٣].

قيل: شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يثبت نسخه، وليس في قوله: «**العجماء جبار**»، ما يقتضي النسخ، وإنما يقتضي إسقاط الضمان، ونحن نحمل ذلك على النهار.

---

(١) رواه الدارقطني (٣/ ١٥٥).

(٢) رواه الدارقطني (١/ ١٥٦).

(٣) رواه البخاري في الزكاة (١٤٢٨)، ومسلم في الحدود (١٧١٠).

وأيضًا فإنه مفرط في جناية بهيمته، فوجب أن يكون لمنزلة جنايته في حكم الضمان أصله إذا كان معها، ولا يلزم عليه إذا أفسدت بالنهار، ولأنه غير مفرط؛ لأنه مأذون في إرسالها نهارًا، وإنما التفريط من أصحاب الزرع والأموال.

ولا يلزم عليه أيضًا إذا انفلتت البهيمة ليلًا؛ لأنه غير منسوب إلى التفريط، وكذلك إذا ردها إلى بيتها وأغلق الباب، فدخل لص وفتح الباب وتركه مفتوحًا، فخرجت البهيمة وأفسدت، وكذلك إذا سقط الحائط فخرجت البهيمة وأفسدت، وكذلك إذا كانت الجمال في البادية، وكانت عادتهم عقلها -وهو شد ركبها- ففعل ذلك، وتمرغت، وحلت العقال أو قطعته، وأفسدت أنه لا ضمان عليه، ولأنه غير مفرط، وعلى أن ابن منصور نقل عن أحمد في البهائم إذا أرسلها نهارًا عمدًا: فعليه الغرم، وإذا انفلتت فليس عليه شيء، وإن انفلتت بالليل فعلى صاحبها الغرم، ولا يلزم عليه إذا أفسدت زرع صاحبها؛ لأنا قلنا: توجب أن يكون بمنزلة جنايته في حكم الضمان، ومن حكم جنايته على زرعه أن لا ضمان، وكذلك إذا كانت بهيمة لحربي فأفسدت زرع مسلم او كافر، أو كانت بهيمة لمسلم فأفسدت زرع حربي أنه لا ضمان؛ لأن صاحبها لو أتلف لم يجب الضمان.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**العجماء جبار**»، ولم يفصل بين الليل والنهار.

والجواب: أنه محمول على النهار بما ذكرنا، وخبرنا خاص.

واحتج: بأنه لم يكن من صاحبها فعل ولا سبب، فوجب أن لا يضمنه كما لو أتلفت بالنهار.

والجواب: أن هذا قياس يعارض السنة، ثم المعنى في الأصل: أن صاحبها غير مفرط فيها؛ لأنه لا يجب عليه حفظها.

واحتج: بأن كل جناية غير مضمونة بالنهار وجب أن لا تكون مضمونة بالليل، أصله جناية المنفلتة جناية الإنسان على ملكه، والسنانير، والكلاب إذا أفسدت فهتكت الستور، وأكلت الطيور، وكشفت القدر، وعكسه سائر الجنايات.

والجواب: أنا قد بينا الفرق بين الليل والنهار، وبين المنفلته وغيرها من التفريط وعدمه، وأما السنانير والكلاب فإن كانت معروفة بالإفساد وجب الضمان في الزمانين؛ لأنه ليس له تخليتها، وإن كانت غير معروفة بالإفساد لم يجب الضمان في الزمانين، لأن له تخليتها في الزمانين ولا يجب حفظها، وقد جرت العادة تخلية السنانير والكلاب في الزمانين، وأقر النبي ﷺ الناس على ذلك؛ لأنه لم ينقل عنه أنه فرق بين الليل والنهار فيها كما نقل في المواشي، فوجب الفرق بينهما.

فإن قيل: فالعادة في الماشية أن يكون معها راعيها بالنهار، فكان يجب الضمان على صاحبها.

قيل: لا تعتبر العادة في ذلك، وإنما تعتبر السنة، والإذن فيه من جهة صاحب الشريعة، وقد جعل حفظ المواشي على أهلها بالليل دون النهار، وجعل حفظ الزرع على أهلها بالنهار دون الليل، وليس هذا في السنانير والكلاب، فإن العادة تخليتها في الزمانين، ولم ينقل عن النبي ﷺ الفرق، بل أقر على ذلك، وإقراره بمنزلة نطقه. وعلى هذا إذا كانت له طيور طيارة فلقطوا حبًّا لإنسان لم يجب عليه ضمان؛ لأن تخليتها جائز بالنهار، وقد قال

أحمد في رواية حنبل في الكلب إذا كان موثقًا فعقر: لم يضمن، فإن أرسل فعقر ضمن، فأثبت الضمان عليه بالإرسال إذا كان عقورًا.

مسألة: إذا نفحت الدابة برجلها وصاحبها يسير عليها، فلا ضمان عليه في رواية إسحاق بن هانئ: في الدابة تضرب برجلها وعليها صاحبها؟ ليس عليه شيء، فأما إذا وطئت بيدها يلزمه ما كسرت.

وقال أيضًا في رواية أبي طالب: يضمن الراكب والقائد والسائق ما وطئت بيدها وهو راكب أو واقف أو سائر؛ لأنه يقدر أن يحبس أو يعدل، ولا يضمن ما أصابت برجلها أو نفحت سار أو وقف؛ لأنه لا يقدر أن يحبس الرجل، ولأن النبي ﷺ جعل على أهل الزرع أن يحفظوا بالنهار، وعلى أهل الماشية ما أصابت بالليل؛ لأنهم يقدرون يحبسونها بالليل، فعليهم ما أفسدت، ولم يجعل عليهم ما أفسدت بالنهار، وبهذا قال أبو حنيفة.

وقال مالك: لا ضمان عليه سواء نفحت بيدها أو برجلها إذا لم يكن من جهة راكبها أو قائدها أو سائقها سبب.

وقال الشافعي: يضمن ما جنت بيدها ورجلها. فالدلالة على أن ضمان الرجل لا يلزمه خلافًا للشافعي: ما روى الدارقطني بإسناده عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**الدابة جرحها جبار، والرجل جبار، والبئر والمعدن جبار**»[1]، والجبار الهدر.

فإن قيل: فقد قال الدارقطني: لم يروه عن شعبة غير آدم قوله: «**الرجل جبار**».

---

(١) رواه الدارقطني (٣/ ١٥٤)، وبنحوه رواه البخاري في الديات (٦٥١٥)، ومسلم في الحدود (١٧١٠).

قيل: هذا لا يدل على ضعفه؛ لأنه يجوز أن ينفرد بعض الرواة بزيادة خفيت على غيره.

فإن قيل: قوله: «**الرجل جبار**»، المراد به: ذي الرجل، وحذف المضاف؛ كما قال ﷺ: «**لا سبق إلا في خف أو حافر**»(١)، والمراد به: ذي الخف، كذلك هٰهنا.

قيل: لا يصح لوجهين:

أحدهما: أن حقيقة الرجل هو عضو مخصوص، فيجب أن يحمل عليه.

والثاني: أنه قد قال: «**الدابة جرحها جبار**»، فذكر الجملة، وخص من جملتها الرجل، وإذا حمل على الجملة كان فيه تكرارًا للفظه.

فإن قيل: يحتمل هذا على الرجل إذا لم تكن يد صاحبها عليها.

قيل: هذا لا يصح؛ لأن اليد بهذه المثابة، وأنه لا ضمان عليه إذا لم يكن يد صاحبها عليها، فلما خص الرجل دل على أن المراد به نفس الرجل، وقد رواه أبو حفص من طريق آخر عن ابن مالك، عن عبدالله قال: نا أبي، قال: حدثنا وكيع، عن سفيان، عن أبي قيس الأزدي، عن [هزيل] بن شرحبيل، قال: قال رسول الله ﷺ: «**الرجل جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس**»(٢).

وأيضًا فإن راكبها لا يمكنه التحفظ من نفحها بالرجل، فوجب أن يكون هدرًا قياسًا على جرح العجماء المنفلتة، والبئر إذا انهار على الأجير، وكذلك المعدن، ولا يلزم عليه جناية اليد والفم؛ لأنه يمكن الراكب والسائق التحفظ منها بأن يعدل عن ذلك لمشاهدته.

---

(١) رواه أبو داود في الجهاد (٢٥٧٤)، والترمذي في الجهاد (١٧٠٠)، والنسائي في الخيل (٣٥٨٥)، وأحمد (٢/ ٤٧٤). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه الدارقطني (٣/ ١٥٣، ١٧٨).

فإن قيل: إذا كان سائقها يمكنه التحفظ من نفحها بالرجل، ولا ضمان عليه، نص عليه في رواية أبي طالب، ونقله الخرقي.

قيل: لا يمكنه التحفظ من نفحها، ولهذا تجد السائق لها تصيبه برجلها.

واحتج المخالف: بأنها جناية من بهيمة يد صاحبها عليها فوجب أن يكون كجناية في باب الضمان.

دليله: لو أتلفت شيئًا بيدها.

والجواب: أن جناية يدها يمكنه التحفظ منها، وليس كذلك الرجل، فإنه لا يمكنه التحفظ منها، وفيما ذكرنا من الخبر والمعنى دلالة على مالك، وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**الرجل جبار**».

دليله: أن اليد ليست جبار، ولأنه يمكنه التحفظ من نفحها باليد والفم، فيجب أن يكون مضمونًا، أشبه إذا كان من جهته سبب، وإذا أرسلها ليلًا فجنت فإنه يضمن لهذه العلة.

واحتج: المخالف بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**العجماء جبار**».

والجواب: أنه محمول على الرجل وعلى المنفلتة.

واحتج: بأنه لم يوجد من جهة صاحبها أشبه الرجل والذنب.

والجواب: أنه وجد منه تفريط فيما كان يمكنه التحرز منه، فهو كما لو أرسلها ليلًا.

مسألة: الختان واجب في الرجال والنساء، نص عليه في رواية حنبل، فقال: لا تؤكل ذبيحة الأقلف، ولا صلاة له، ولا حج له حتى يتطهر، فإنه من تمام الإسلام، فإن كان كبيرًا فأحب إليَّ أن يتطهر؛ لأن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ اختتن وهو ابن ثمانين سنة، قيل له: فإن كان يخاف عليه، فقال: كما يخاف يرجو

السلامة، لابد لها من الطهارة، وهذه نجاسة.

وكذلك نقل حرب عنه في الرجل يسلم وهو شيخ كبير يختتن إلا أن يخاف على نفسه، ولذلك نقل أبو طالب وقد لين القول في المرأة في رواية محمد بن يحيى الكحال، وقد سأله عن المرأة تختتن؟ فقال: نظرت فإذا خبر النبي ﷺ حتى يلتقي الختانان[١]، ولا يكون واحدًا، إنما هو اثنان. قلت لأبي عبدالله: لابد من ذلك؟ قال: ليس كذا، لابد منه، وقال: الرجل أشد؛ لأن الرجل إذا لم يختتن، فتلك الجلدة مدلاة لا ينقي ماءه، والنساء أهون.

وقال أيضًا في رواية إسحاق في المرأة تدخل على زوجها ولم تختتن أيجب عليها الختان؟ فقال: الختان سنة حسنة، وهو قول الشافعي، وقال أبو حنيفة ومالك: هو غير واجب.

دليلنا: قوله تعالى ﴿أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣]، وكان الختان واجبًا في ملة إبراهيم، وهذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب.

فإن قيل: لا نعلم أن الختان كان واجبًا في ملة إبراهيم.

قيل: روي أن الله تعالى أمره أن يختن نفسه فختن بالقدوم[٢]. روي بتشديد الدال وتخفيفه. قال أبو داود: سئل أحمد عن تفسير حديث أبي هريرة: أن إبراهيم اختتن بالقدوم. قال: موضع.

وأيضًا ما روى أبو داود بإسناده عن النبي ﷺ أنه قال لرجل أسلم: «**ألق عنك شعر الكفر واختتن**»[٣]، وهذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب.

---

(١) رواه مسلم في الطهارة (٣٤٩).

(٢) رواه البخاري في الأنبياء (٣١٧٨)، ومسلم في الفضائل (٢٣٧٠).

(٣) رواه أبو داود في الطهارة (٣٥٦). قال الألباني: «حسن».

والقياس أنه قطع جزء صحيح من البدن لا يعود بعد قطعه، فكان واجبًا.

دليله: قطع اليد والرجل في السرقة، ولا يلزم عليه قطع الظفر وحلق العانة؛ لأنه يعود بعد قطعه، ولا يلزم عليه قطع اليد للأكلة؛ لأن الجزء ليس بصحيح، وإن شئت قلت: قطع جزء صحيح من البدن يحس ويألم، وفيه احتراز من قطع اليد بالأكلة؛ لأنه ليس بعضو صحيح، وفيه احتراز من الشعر والظفر؛ لأنه لا يحس.

وإن شئت قلت: قطع طرف بحق الله، فوجب أن يكون واجبًا قياسًا على ما ذكرنا، وفيه احتراز من الشعر والظفر؛ لأنه ليس بطرف، وفيه احتراز من قطع اليد للأكلة؛ لأنه لحق آدمي، وأيضًا فإن ستره العورة واجب، وإبداءها محرم، فلما جاز ترك هذا الواجب لأجل الختان ثبت أنه واجب؛ لأنه لا يجوز ترك الواجب لأمر غير واجب.

واحتج المخالف: بما روى قتادة عن أبي المليح عن أبيه عن النبي ﷺ قال: «**الختان سنة في الرجال، مكرمة في النساء**»[1].

والجواب: أن السنة عبارة عما رسم ليحتذى، وقد يكون ذلك واجبًا، ويكون مستحبًّا، يدل عليه قول النبي ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**»[2]، وقال علي «**من السنة أن لا يقتل حر بعبد**»[3]، وقال لعبدالله بن جعفر لما جلد وليد بن عقبة أربعين: «أمسك جلد رسول الله ﷺ

(١) رواه الطبراني في «الكبير» (٧١١٢، ٧١١٣)، عن شداد بن أوس، (١١٥٩٠) عن ابن عباس، وأحمد (٥/ ٧٥) عن أسامة الهذلي.

(٢) رواه أبو داود في «السنة» (٤٦٠٧)، والترمذي في العلم (٢٦٧٦). قال الألباني: «صحيح».

(٣) رواه الدارقطني (٣/ ١٣٣)، والبيهقي (٨/ ٣٤).

أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وجلد عمر ثمانين، وكل سنة»(١).

وقيل: إن السنة هي الشريعة، وقد يكون في الشريعة الواجب وغير الواجب، وعلى أنه يحمل ذلك على ما قبل البلوغ فإنه غير واجب؛ لأنه لا يتوجه عليه الخطاب.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**عشر من الفطرة: المضمضة، والاستنشاق، والسواك، وإحفاء الشارب، وإعفاء اللحية، وقلم الاظفار، وغسل البراجم، وحلق العانة، ونتف الإبط، والختان**»(٢).

وفيه دليلان: **أحدهما:** ان قوله «**من الفطرة**» ظاهره السنة.

والثاني: أنه قرنه بما ليس بواجب؛ لأن التسعة كلها مستحبة.

والجواب عن قوله: «أن الفطرة هي السنة»، فقد ثبت أن السنة عبارة عما رسم، ومنه الواجب وغيره، وقد **قيل:** ليس كذلك؛ لأن الفطرة: الدين، ومعناه: من الدين؛ كما قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

قيل: دينهم الذي فطرهم عليه، وأما القرائن فنقول به ما لم يقم دليل يمنع؛ لأن الله تعالى قد جمع بين شيئين في الذكر وحكمهما مختلف، كما قال تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، والأكل ليس بواجب، والإيتاء واجب، وقال تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، الآية. والكتابة غير واجبة، والإيتاء واجب. وقال تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [النساء: ٣٦]، وعبادة الله

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه مسلم في الطهارة (٢٦١).

ونفي الشرك واجب، والإحسان إلى الوالدين مستحب، ومثل ذلك كثير، فسقط الاحتجاج بالقرائن.

واحتج: بأنه قطع جزء يقصد به النظافة، فوجب أن يكون مستحبًّا، أصله قلم الظفر وحلق العانة.

والجواب: أنا لا نسلم أنه يقصد به النظافة، وإنما هو لتأدية الفرض الواجب، وهذا ظاهر كلام أحمد؛ لأنه قال: لابد من الطهارة، وهذه نجاسة.

والذي يدل على صحة هذا وأنه لا يقصد به النظافة: فإن التنظيف يحصل بعد القطع بالماء دون القطع، وهذا لا شبهة فيه، وعلى أنه لا يمتنع أن يتضمن التنظيف، ويكون واجبًا كالغسل، والوضوء يجب وإن كان يتضمن التنظيف.

والمعنى في تقليم الأظفار وقطع الشعر أنه مفعول لمصلحة الآدمي؛ لأنه يقصد منه التنظيف وإزالة الأذى؛ بدلالة أنه لا تعلق له بحق الله بوجه، فلم يكن واجبًا، وهذا قطع في حق الله تعالى أشبه القطع في السرقة.

واحتج: بأن قطع الجلد إنما يراد لئلا يجتمع تحته بول، وذلك القذر من البول لا يجب إزالته عندنا.

والجواب: أنه يجب عندنا إزالته، وعلى أن قطع الجلد لم يجب لذلك، وإنما وجب لتأدية الفرض الواجب؛ كقطع السارق لا غير، وقد بينا ذلك.

واحتج: بأنه لو كان واجبًا لم يجز أن يتولاه بنفسه كالقطع في السرقة. وقد قال أحمد في رواية المروذي وعبدالكريم في الرجل يختن نفسه قال: إن قوي على ذلك وحسّنه.

والجواب: أن الزكاة واجبة عليه، ويتولى إخراجها بنفسه، فأما القطع فإنه جعل ردعًا وزجرًا، وإنما يحصل ذلك باستيفاء الآية، فردع الغير به، ولا يحصل

ذلك إلا بغيره، فأما الختان فهو تأدية فرض لحق الله أشبه الزكاة والصلاة، على أنه لا يمتنع أن يتولى القطع بنفسه وإن منعناه، ولأنه ربما تضطرب يده مما يلحقه من الألم، فربما جنى على نفسه، وهذا القدر يؤمن في الختان؛ لأنه يسير. والله أعلم.

كتاب السِّيَر

مسألة: إذا دخل دار الحرب قوم ليست لهم منعة بغير إذن الإمام فما أصابوه ففيه الخمس، في أصح الروايات، نص عليه في رواية يعقوب بن بختان في رجل غزا وحده فغنم: يؤخذ منه الخمس، وما بقي فهو له، وبهذا قال مالك والشافعي.

وفيه رواية أخرى: هو لهم غير مخموس. نص عليه في رواية مهنا في رجل في أرض الروم غنم غنيمة وحده ليس عليه فيها الخمس، وهو قول أبي حنيفة.

وفيه رواية ثالثة: لا حق لهم في تلك الغنيمة، وجميعها فيء، نص عليه في رواية محمد بن يحيى الكحال: من غزا بغير إذن الإمام لم يكن له في الغنيمة حق.

وجه الرواية: الأولة قوله تعالى: ﴿۞ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١]، فأوجب الخمس في جميع ما غنموه ولم يفرق.

فإن قيل: إطلاق الغنيمة لا ينصرف إلى ما يؤخذ على وجه التلصص.

قيل: الغنيمة اسم للمال الذي يأخذه المسلمون من لمشركين بالقهر والغلبة، وهذا موجود في مسألتنا.

وأيضًا كل طائفة تخمس غنيمتها إذا دخلت دار الحرب بإذن الإمام فإنها تخمس إذا دخلت بغير إذنه.

دليلنا: إذا كانت لهم منعة، ولأنه لو كان في جماعة لهم منعة لأخذ الخمس، كذلك إذا كان وحده.

دليله: إذا دخل بإذن الإمام، ولأنه مال مشترك مأخوذ على وجه القهر والغلبة، وإذا لم يختص به بعضهم وجب تخميسه.

أصله: إذا كانت لهم منعة، وفيه احتراز من الجزية؛ لأنها غير مأخوذة على وجه القهر، وفيه احتراز من السلب؛ لأنه يختص به القاتل، وكذلك ما غنمه المشركون من أموال المسلمين، ثم ظهر عليهم المسلمون، وأدركه صاحبه أنه أحق به غير مخموس؛ لأنه يختص بصاحبه، ولأن الخمس المتعلق بالمال لا يختلف حكمه بإذن الأئمة وعدمه، كخمس الركاز.

واحتج المخالف: بما روى أبو بكر بإسناده عن المغيرة بن شعبة أنه صحب قومًا من المشركين، فوجد منهم غفلة، فقتلهم، وأخذ أموالهم، وجاء بها إلى النبي ﷺ، فأبى أن يقبلها(١).

والجواب: [...](٢).

واحتج: بأن ما أخذ من دار الحرب بغير ظهر للإمام أو جماعة لهم منعة فلا خمس فيه.

دليله: المباحات.

والجواب: أنا لا نسلم أنه أخذ بغير ظهر الإمام؛ لأن الإمام تجب عليه نصرتهم وإن دخلوا بغير إذنه، ولا نسلم أيضًا أنه لا منعة لهم؛ لأن المنعة هي القوة والغلبة لمن أخذوه منه وغلبوه منه، وهذا منهم، ولا نسلم الأصل وهو المباحات؛ لأنهم تخمس عندنا؛ لأنه لا ينفرد به آخذه من بين سائر الجيش، وهي مسألة يأتي الكلام عليها.

واحتج: بأن ما أخذ من دار الحرب على طريق التلصص فلم يقصد به

---

(١) رواه البخاري بمعناه في الشروط (٢٥٨١).

(٢) ما بين المعقوفين سقط في الأصل بمقدار خمس كلمات.

إعزاز الدين وغلبة المشركين، فهو كما يؤخذ نهبة أو شرى؛ ولأن ما يؤخذ من أموال المشركين إذا لم يقصد منه قتالهم عليه ومدافعتهم عنه لم يخمس.

دليله: الجزية، والخراج.

والجواب: أن المعنى في الهبة والجزية والخراج أنه ليس مأخوذًا على وجه القهر والغلبة، وهذا مأخوذ على وجه القهر والغلبة؛ ولأن ذلك لا يعتبر في أخذه طائفة لهم منعة ولا إذن الإمام يجب أيضًا أن لا يعتبر ذلك في مسألتنا.

مسألة: ما أخذ من مباحات دار الحرب كالحجارة التي لها قيمة، والخشب الذي له قيمة، والعسل الذي حصل من الدباب الذي ليس بمملوك، والصيود، فهو غنيمة يجب قسمه بين جميع الجيش بعد الخمس، ولا ينفرد به آخذه، نص عليه في رواية عبد الله، وأبي الحارث في الرجل يلقط من بلاد الروم الزنجبيل والدارصيني وصمغ الصنوبر مما ليس بغنيمة المسلمين، فإن لم يكن له قيمة فلا بأس بأخذه، وإن كان له قيمة جاء به إلى المقسم.

وفي رواية عبد الله: إذا كان في غزاة فمر بنهر أو موضع فاصطاد فيه سمكًا، فباعه، فإن كان شيئًا يسيرًا كالقيراط والدانق فلا بأس، وإن كان كثيرًا مثل الدرهم يرده في المقسم، وبهذا قال أبو حنيفة.

وقال الشافعي: هذا لمن أخذه، ولا يجب تخميسه، ولا يشاركه الجيش فيه، وله بيعه وتملك ثمنه.

دليلنا: أنه مأخوذ من دار الحرب على وجه القهر، مرغوب فيه في العادة، وكان غنيمة.

دليله: المملوك، وفيه احتراز من الحشيش والشيء التافه.

واحتج المخالف: بأنه مباح في دار الإسلام، فوجب أن لا يكون غنيمة في دار الحرب.

أصله: الحشيش، وربما قالوا: غير مملوك للحربي أشبه الحشيش.

والجواب: أن المعنى في الحشيش أنه غير مملوك ولا مرغوب فيه في العادة، وهذا مأخوذ من دار الحرب على وجه القهر؛ أشبه المملوك.

مسألة: إذا أخذ المسلمون دواب أهل الحرب ومواشيهم، ولم يمكنهم إخراجها إلى دار الإسلام، وخافوا أخذها منهم، لم يجز لهم عقرها إلا لمأكلة، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية ابن منصور؛ قال: أكره قتل البهائم، فأما الخنازير وإفساد الخمر وكسر الصليب فلا بأس، وهو ظاهر كلام الخرقي أيضًا؛ لأنه قال: وإذا حوربوا لم تعقر شاة ولا دابة إلا لأكل لابد لهم منه، وهو قول الشافعي.

وقال أبو حنيفة ومالك: لهم ذبح الحيوان، وتحريق المتاع، وكسر السلاح.

دليلنا: ما روي عن النبي ﷺ أنه نهى عن ذبح الحيوان إلا لمأكلة[1]، وهذا ذبح لغير مأكلة.

وروى عبدالله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال: «**من قتل عصفورًا فما فوقها بغير حقها سأله الله عَزَّوَجَلَّ عن قتلها**»، قيل: يا رسول الله، وما حقها؟ قال: «**أن تذبحها فتأكلها، ولا تقطع رأسها وترمي به**»[2].

---

(١) لم أجده مرفوعًا، ورواه مالك في «الموطأ» (٢/٣٥٨) (١٠)، وسعيد بن منصور (٢٣٨٣)، عن الصديق موقوفًا.

(٢) رواه النسائي في الصيد والذبائح (٤٣٤٩). قال الألباني: «ضعيف».

وروي عن أبي بكر الصديق أنه قال ليزيد بن أبي سفيان لما بعثه إلى الشام: لا تعقر شاة ولا بعيرًا إلا لمأكلة(١).

فإن قيل: تحمل هذه الأخبار إذا لم يكن في ذبحها غرض صحيح.

قيل: هذا يحتاج إلى دليل، على أن النبي ﷺ قد فسر حقها، وهو أن يذبحها ليأكلها، وهذا معدوم، وأيضًا فإنه حيوان؛ فلا يجوز قتله لمغايظة المشركين.

دليله: النساء والصبيان، ولا يلزم عليه قتل الأسير، فإنه قتل لكفره لا لغيظهم؛ ولا يلزم عليه قتل الدابة إذا كان الكافر راكبها؛ لأن قتلها لقتل صاحبها لا لغيظهم؛ لأنها آلة له؛ فيتوصل بقتلها إلى قتله، ولأن قتلها في ملك على وجه الدفع عنه؛ لأن الفارس حول بدابته على من يقاتله وقتل البهيمة على وجه الدفع جائز، فعلم أن قتلها لا لغيظهم. وإن شئت قلت: كل حيوان لم يجز قتله إذا لم تخف أن يأخذه المشركون لم يجز، وإن خاف.

دليله: ما ذكرنا من النساء والصبيان.

يبين صحة هذا: أن غيظهم بقتل النساء أعظم، وقوتهم بهن أعظم من قوتهم بالبهائم، فلما لم يجز ذلك فأولى أن لا يجوز هٰهنا.

فإن قيل: إنما لم يجز قتل النساء والصبيان؛ لأنه لا يجوز الانتفاع بهم من جهة الأكل، وليس كذلك هٰهنا، فإنه يجوز الانتفاع به من جهة الأكل.

قيل: البغال والحمر لا يجوز أكلها بعد ذبحها، ومع هذا فإنه يعقر عندهم، فلا معنى لهذا، ولأنه لا فرق عندهم بين أن يذبحها أو يعقرها لا على وجه الذكاة في الجملة، فلا معنى لهذا، ولأنه وإن ذبحها فإنه لا يقصد بذلك الأكل،

---

(١) انظر ما قبله.

وقد نهى النبي ﷺ عن ذبح الحيوان لغير مأكلة[١].

واحتج المخالف: بأنه لما جاز الانتفاع بها من جهة الأكل عند الحاجة إليها جاز إتلافها عليهم إذا لم يمكن إخراجها إلى دار الإسلام.

دليله: الزرع والثمار.

قالوا: وقد نص أحمد على ذلك في رواية المروذي في أمير العسكر إذا باع ما باع ثم أمر بما بقى فأحرق فقال: إذا بقي شيء لا يقدر على حمله فلا بأس بأن يحرق، ولا يترك لهم شيء يعينهم.

ونقل أيضًا عنه: لا يعجبني قطع الشجر إلا أن يفعلوا ذلك فيفعل بهم. فقد أجاز تحريق ذلك على وجه المقابلة.

والجواب: أن المعنى في الزرع والثمار أنه لا حرمة لها في نفسها، وإنما الحرمة لأكلها، والحربي لا حرمة له؛ فلهذا جاز أكلها، وليس كذلك الإنفاق، ولأن له حرمة في نفسه.

يبين صحة هذا: أن مالكها لو امتنع من الإنفاق أثم، وأجبر على ذلك، ولو امتنع من الإنفاق على الزروع والثمار لم يجبر عليه ولم يأثم.

فإن قيل: لا فرق بينهما، ألا ترى أن النبي ﷺ نهى عن إضاعة المال[٢]، ومعلوم أنه لم ينه عن إضاعته لحرمة المالك.

قيل: يحتمل أن يكون نهي تنزيه، ويحتمل أن يكون نهيًا عن إضاعة مال في المعاصي، ويحتمل أن يكون نهيًا عن إضاعة مال غيره لحرمة صاحبه، ويكون الدلالة على هذه الاحتمالات ما ذكرنا.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه البخاري في الزكاة (١٤٠٧)، ومسلم في الأقضية (٥٩٣).

وإن قاسوا على قتل الدابة إذا كان راكبها: فالجواب عنه: ما تقدم، وهو أن قتلها لأحد وجهين؛ إما ليتوصل به إلى قتل صاحبها؛ لأنها آلته، والثاني: لأن قتلها على وجه الدفع؛ لأن صاحبها يقصده بدابته.

مسألة: لا يقتل العميان، ولا المقعد، ولا أصحاب الصوامع الذين طبقوا الباب عليهم لا يخالطون الناس، ولا الشيخ الذي ليس له رأي ولا تدبير، نص عليه في رواية أبي الحارث، فقال: لا يقتل الراهب في صومعته إلا أن يعلم أنه يدل على عورات المسلمين، ويخبر عن أمرهم، فيستحل دمه. وكذلك نقل الميموني عنه: لا نقتل شيخًا لا يعدو علينا ولا يقاتل؛ فإن قاتل قتل، وكذلك كل من عدا بالسلاح من صغير وكبير أو امرأة، وبهذا قال مالك، وأبو حنيفة. وللشافعي في ذلك قولان: أحدهما: مثل قولنا، والثاني: يقتلون.

دليلنا: ما روى أحمد في «المسند» بإسناده عن ابن عمر قال: مر رسول الله ﷺ يوم فتح مكة بامرأة مقتولة، فقال: **«ما كانت هذه تقاتل!»**، ثم نهى عن قتل النساء والصبيان[١]. فنبه على العلة المانعة من قتلها، وهي أنها لا تقاتل، وهذه العلة موجودة في الشيخ الفاني وأصحاب الصوامع.

فإن قيل: العلة تقتضي أن لا يقتل الجريح والعليل المردف، ولا خلاف أنه يقتل.

قيل: تعليل النبي ﷺ يجوز تخصيصه.

وروى أبو بكر في الجهاد: «من الشافي» بإسناده عن إياس بن عبدالله أنه سمع عليًّا يقول: نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان والشيوخ الفناء[٢].

(١) رواه أحمد (٢/ ١١٥)، والبخاري في الجهاد (٢٨٥١)، ومسلم في الجهاد (٧٤٤).

(٢) لم أجده. لكن روى نحوه سعيد بن منصور (٢٦٢٩)، عن ضمرة بن حبيب.

وروى أبو إسحاق الفزاري في «السير» بإسناده عن الحسن قال: «نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان، والشيخ الفاني الذي ليس عنده معونة»(١).

وروى أبو عبدالله ابن بطة بإسناده عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ كان إذا استنفرنا نزلنا بظهر المدينة حتى يخرج إلينا رسول الله ﷺ، قال: فيقول: «انطلقوا باسم الله، وبالله، وعلى سنة رسول الله، قاتلوا أعداء الله في سبيل الله. قتلاكم أحياء يرزقون في الجنة، وقتلاهم في سبيل الطاغوت في النار يعذبون. لا تقتلون شيخًا فانيًا، ولا طفلًا صغيرًا، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، وأحسنوا؛ إن الله يحب المحسنين»(٢)؛ فنهاهم عن قتل الشيخ الفاني.

فإن قيل: يحمل ذلك على أن النبي ﷺ علم أن المصلحة في تلك الغزاة التي أنفذ ذلك الجيش فيها كانت المصلحة في ترك القتل، وعندنا أنه إذا رأى ذلك لم يجز قتلهم؛ لأنه يرى في الأسارى ما يؤديه اجتهاده إليه.

قيل: في الخبر ما يسقط هذا، وهو قوله: كان رسول الله ﷺ إذا استنفرنا، وكان للدوام؛ فهو عام في كل غزاة، ولأن الشيوخ وأصحاب الصوامع لا يقاتلون في العادة لا لعلة، فلا يحصل منه نكاية في المسلمين، فهم كالنساء والصبيان، ولا يلزم عليه إذا كان له رأي؛ لأن فيه نكاية، ولا يلزم عليه الجريح؛ لأن عجزه لعلة.

فإن قيل: النساء والصبيان لم يكونوا من أهل القتال، والشيخ كان من أهله، فهو كالجريح.

---

(١) لم أجده.

(٢) لم أجده. ورواه أبو داود في الجهاد (٢٦١٤) مختصرًا. قال الألباني: «ضعيف».

قيل: الذمي والمستأمن كان من أهله ولا يقتل.

واحتج المخالف: بقوله: اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، وهذا عام.

والجواب: أنا نخصه بنهيه عن قتل الشيوخ.

واحتج: بما روى أحمد في «المسند» بإسناده عن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**اقتلوا شيوخ المشركين واستبقوا شرخهم**»(١).

والجواب: أن هذا محمول على الشيوخ الذين لهم رأي، وقد تبين بما ذكرنا، وأما قوله: «**واستبقوا شرخهم**»، فقد ذكر أبو عبيد فيه وجهين: أحدهما: المراد به الصبيان، والثاني: المراد به الشبان الذين يصلحون للخدمة.

واحتج: بأن المسلمين قتلوا يوم حنين دريد بن الصمة، وقد أتت عليه مائة وعشرون سنة، فلم ينكر النبي ﷺ عليهم(٢).

والجواب: أنه كان يدبر الحرب، ومثل هذا يقتل.

واحتج: بأنه يؤخذ منه الجزية، فجاز قتله كالشيخ الذي له رأي.

والجواب: أنا لا نسلم أخذ الجزية، وقد ذكر الخرقي في كتابه ذلك، والمعنى في الأصل أنه حصل منه نكاية في المسلمين، وهذا بخلافه.

واحتج: بأنه حر مكلف حربي، فجاز قتله في الأسن كالبالغ العاقل المقاتل، ولا يلزم عليه العبد المأسور؛ لأنه مملوك، ولا يلزم عليه الصبي والمجنون لقولنا: مكلف، ولا يلزم عليه الذمي لقولنا: حربي، ولا يلزم عليه النساء؛ لأن هذا لفظ مذكر، فلا يدخل تحته المؤنث.

---

(١) رواه أبو داود في الجهاد (٢٦٧٠). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) رواه البخاري في المغازي (٤٠٦٨)، ومسلم في فضائل الصحابة (٢٤٩٨) دون ذكر سنه.

والجواب: أنه يلزم عليه النساء؛ لأن قوله: حر مكلف، معناه: شخص حر مكلف، واسم الشخص يدخل تحته المذكر والمؤنث، والمعنى في الأصل ما تقدم أنه يقاتل، ويحصل منه نكاية في المسلمين، وهذا بخلافه.

واحتج: بأن كفرًا يجيز قتل الشباب يجيز قتل الشيخ الفاني؛ دليله الردة.

والجواب: أن الردة تقتل بها المرأة، ولا تقلت بالكفر الأصلي، وكذلك العبد يقتل بالردة، ولا يقتل بالكفر الأصلي، وبقي الكافر الأصلي بالجزية، والمرتد لا يقر؛ فدل على الفرق بينهما.

واحتج: بأن كل من حان قتله إذا كان له رأي جاز، وإن لم يكن له رأي كالمرتد.

والجواب عنه ما تقدم: وهو أنه كان له رأي ففيه نكاية، والردة أغلظ من الوجه الذي ذكرنا .

واحتج: بأن الرجل من أهل القتال، وإنما ضعف عنه لعارض من الكبر؛ فهو بمنزلة المريض والجريح.

والجواب: أن المنع هناك لعلة، والامتناع هٰهنا لا لعلة؛ فهو كالعجز بالأمومة والصغر.

مسألة: إذا قتل كافرًا لم تبلغ الدعوة لم يلزمه الدية، ذكره أبو بكر في كتاب «الخلاف»، وهو قول أبي حنيفة، واختيار ابن القصار المالكي أيضًا، وقال الشافعي: يلزمه الدية، فإن كان نصرانيًا أو يهوديًا فديته ثلث دية المسلم، وإن كان وثنيًا أو مجوسيًا فمات مائة درهم.

دليلنا: أنه كافر ليس له عهد، فوجب أن لا يكون لدمه قيمة.

دليله: الكافر الذي بلغته الدعوة، وإن شئت قلت: إنه لا إيمان له ولا أمان؛ أشبه ما ذكرنا.

فإن قيل: له أمان، ألا ترى أنا لا نقتله.

قيل: يعني به: أنه ليس بيننا وبينه عقد أمان.

فإن قيل: المعنى في الأصل أنه مباح الدم، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه محقون الدم.

قيل: نساء الكفار وصبيانهم محقونو الدم، ومع هذا فلا ضمان على قاتلهم، وكل من لا يضمن بعد عرض الإسلام عليه لا يضمن قبله، كالمرتد.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

والجواب: أن هذا يدل على حظر القتل، ونحن نحظره.

واحتج: بقول النبي ﷺ: «**في النفس مائة من الإبل**»[(١)]، ولم يفصل.

والجواب: أنه مخصوص بما ذكره.

واحتج: بأنه ذكر بالغ محقون الدم؛ فضمن دمه كالمسلم.

والجواب: أنه لا معنى لقولك: ذكر بالغ في الأصل وهو المسلم؛ لأنه يضمن، وإن كان أنثى أو كان صغيرًا، وسيفصل بالمجنون منهم إذا كان بالغًا فإنه لا يضمن، وبالمرتد قبل الاستبانة، والمعنى في الأصل أنه قد أحرز دمه بالإيمان، وهذا لم يحرز دمه بالإيمان ولا الأمان.

واحتج: بأنه كافر أصلي محقون الدم بحرمته؛ فكان لدمه قيمة كالمستأمن والذمي، وفيه احتراز من المرتد؛ لأنه طارئ، ومن الصبي والنساء؛ لأن حقن دمه لحرمة المسلمين.

والجواب: أن قوله لا تأثير له، لأن المسلم مضمون، ولا نسلم أنه محقون الدم لحرمته، وإنما منع من قتله لتجويز إسلامه عند الدعوة، وإذا حذفه

---

(١) رواه النسائي في القسامة (٤٨٥٥). قال الألباني: «ضعيف».

انتقض بالنساء والصبيان، وعلى أنه كافر أصلي يؤثر في إيجاب قتله، فلا يكون عليه في ضمانه، والمعنى في الأصل أنه ضمان.

واحتج: بأن الرجل إذا كان متمسكًا بدين موسى أو عيسى فإنه متمسك بدين حق، فما لم يعلم نسخه لا يجوز له تركه؛ فحرمة ذلك الدين تمنع من قتله، وكل من منع من قتله لحرمته ضمن دينه كالمسلم.

والجواب: أن الكلام في هذه المسألة على من بدل دينه وكفر بعيسى، فأما من لم يبدل دينه فلم يعرض له، ثم هذا لا يدل على أنه كالمسلم في وجوب القصاص، وثبوت التوارث بينه وبينه، وإنما لم يدل على ذلك؛ لأن المسلم أحرز دمه بالإسلام، وهذا لم يحرز دمه، فهو كمن بلغته الدعوة.

واحتج: بأن من لم يبلغه الدعوة؛ فإن الإيمان لا يتوجه عليه فرضه، ومن ترك ما لا يجب عليه لم يمنع ذلك ضمان دمه، كما إذا ترك شيئًا من العبادات واستحل شرب الخمر من غير علم بتحريمها.

والجواب: أن صبيان الحربيين لا يتوجه عليهم الإيمان، ولا ضمان، ولأن هذا المعنى لم يؤثر في إيجاب القصاص والتوارث، ولأنه إذا لم تبلغه الدعوة، ولم يكن مؤمنًا بعيسى، فهو عابد وثن، فهو كافر، فسقط ضمان دمه لكفره، لا لترك الإيمان، وإن كان مؤمنًا بعيسى فلا يدل على أنه كالمسلم كما لم يدل على القصاص والإرث.

مسألة: يصح أمان العبد لآحاد المشركين سواء أذن له سيده في القتل أو لم يأذن، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية حنبل، وابن منصور، أمان العبد جائز، وهو قول أصحاب مالك، والشافعي.

وقال أبو حنيفة: لا يصح أمانه إلا أن يكون سيده أذن له في القتال.

ودليلنا: ما روى أحمد بإسناده عن علي عن النبي ﷺ قال: «**المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم**»[(١)]. ولا يخلو أن لا يكون المراد به أدناهم منزلة، أو أدنى العدد، وأيهما كان فالعبد داخل فيه، وقد فسره أبو عبيد بالعبيد.

فإن قيل: روي في الخبر: «**وهم يد على من سواهم**». والعبد لا يد له.

قيل: المراد بالخبر أن الأحرار الذين تتكافأ دماؤهم فهم يد على من سواهم، فيسعى بذمتهم أدناهم، وهم السيد، وعلى أنه لم يرد باليد هٰهنا المال، وإنما أراد بها القوة والنصرة على من سواهم من الكفار.

فإن قيل: نحمله على العبد الذي أذن له في القتال.

قيل: هذا تخصيص؛ روي أن عمر جهز جيشًا، وكان فيه عبده، فأمر القوم، فكتب إلى عمر بذلك، فقال: «العبد المسلم رجل من المسلمين ذمته ذمتهم»[(٢)]، ولا يصح؛ على أنه يحمل على أنه كان مأذونًا له؛ لأنه جعل العلة أنه من المسلمين، ولأنه مسلم يعقل الأمان، فصح منه كالحر والعبد المأذون له في القتال، ولا يدخل عليه الذمي؛ لقولنا: مسلم، ولا الطفل، لقولنا: يعقل، ولا الأسير؛ لأنه يصح أمانه إذا عقده، كمن كفر [من] غير إكراه، نص عليه في رواية حنبل، وإن شئت قلت: مسلم يعقل، فوجب أن يملك عقد الأمان بنفسه كالحر، ولا يمكن القول بموجبه: العلة إذا كان مأذونًا له في القتال؛

---

(١) رواه أحمد (١/ ١١٩)، ونحوه رواه البخاري في فضائل المدينة (١٧٧١)، ومسلم في الحج (١٣٧٠).

(٢) رواه سعيد بن منصور (٢٦٠٨).

لأنه لم يملكه بنفسه، وإنما ملكه بغيره، وإن شئت قلت: معتقدًا للإيمان، فصح ملك عقد الإيمان، كالحر المسلم، وكل من صح أمانه إذا أذن له في القتال صح، وإن لم يؤذن له.

دليله: من عليه دين، وكمن له أبوان، والمرأة إذا كان لها زوج.

ويبين صحة هذا: أن الأمان قطع للقتال، فالأصح من العبد قطع القتال في الموضع الذي هو مأمور بالقتال فيه، فبأن يصح منه ذلك في الموضع الذي لم يؤمر بالقتال أولى.

فإن قيل: الإذن في القتال يقتضي الإذن في الأمان، فإذا أمن صار في الحقيقة كأنّ الأمان حصل من جهة المولى.

قيل: لا يجوز أن يكون الإذن في القتال إذنًا في الأمان؛ لأن الأمان يقطع القتال، وهو مأذون له في القتال، ولا يجوز أن يكون الإذن في الفعل إذنًا في تركه، ألا ترى أن الإذن في عقد البيع لا يكون إذنًا في فسخه بالإقالة، وكذلك الإذن في قبض الدين ممن عليه لا يكون إذنًا في إسقاطه كإكراه.

فإن قيل: هذا غير ممتنع، ألا ترى أن إذن المولى لعبده في النكاح إذن له في الطلاق وإن كان قطعًا للنكاح.

قيل: لم يستفد الطلاق في النكاح، وإنما استفاده بملك البضع.

يبين صحة هذا: أن الوكيل في النكاح لما لم يملك البضع لم يملك الطلاق وإن كان مأذونًا له في النكاح، وكذلك الأب إذا أذن لابنه في قبول النكاح، فإذا بلغ وطلق لم يكن الطلاق بإذن الأب، وإنما كان هو يملك البضع.

وجواب آخر: وهو أن هذا يبطل بالأب إذا كان أذن لابنه في القتال فأمن،

فإن أمانه لا يصح، هكذا ذكره الرازي، ولا يقال في أن أمانه في الحقيقة أمان حصل من جهة الأب كذلك هٰهنا.

فإن قيل: الحر من أهل الولاية، والعبد ليس من أهل الولاية؛ فلم يكن من أهل الولاية، فلم يكن من أهل الأمان.

قيل: يبطل به إذا كان مأذونًا له في القتال، فإنه ليس من أهل الولاية، وهو من أهل الأمان.

وأيضًا فإنه عقد يختص به المسلمون يستوي فيه الذكر والأنثى، فاستوى فيه الحر والعبد، كعقد الحج والعمرة والصلاة والصوم، وفيه احتراز من الإمامة.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٧٥]، ومعلوم أنه لم يرد به نفي القدرة التي هي الاستطاعة؛ لأن الحر والعبد لا يختلفان في ذلك، بل ربما كان العبد أقوى من الحر، فعلم أنه أراد به نفي جواز تصرفه، وامتناع ثبوت أحكامه.

والجواب: أن هذا محمول على نفي القدرة فيما عدا الأمان، على أن هذه الآية قصد بها الرد على المشركين الذين عبدوا الأوثان، وجعلوا لله أندادًا، فضرب له مثلًا رجلين أحدهما ينفق، والآخر لا ينفق.

واحتج: بأن العبد لا يملك الولاية بحال، فوجب أن لا يملك الأمان كالصبي والمجنون، ولا يلزم عليه المرأة لأنها لا تملك الولاية، ألا ترى أنها تزوج ابنها الصغير وبنتها الصغيرة، ويجوز أن تستقضي فتثبت لها الولاية على الأصاغر.

والجواب: أنه يبطل به إذا كان مأذونًا له في القتال، فإنه ليس من أهل الولاية، ومع هذا يصح أمانه، وعلى أن للعبد ولاية عندنا في الصلاة على الميت؛ لأنه أحق بالصلاة على ولده وقراباته، وله أن يلتقط، وتكون أمانة في

يديه يعرفها، فإذا حال الحول واستنفقها كانت في ذمته دون رقبته، يتبع بها العتق، وعند مخالفنا: له ولاية، وهو إذا وصى إلى عبد نفسه، وورثته صغار، صحت الوصية، على أن الاعتبار في هذا باعتقاد الأمان دون الولاية؛ بدليل الكافر له ولاية، ولا يصح أمانه؛ لأنه لا إيمان له، وأما الصبي فإن كان يعقل يميز فإنه يصح أمانه، نص عليه في رواية الميموني، وإن لم يكن يعقل فالمعنى فيه وفي المجنون أنه لا رأي له ولا تدبير؛ فلهذا لم يصح، وليس كذلك العبد، فإن له رأيًا وتدبيرًا، فإذا رأى أن في الأمان صلاحًا للمسلمين جاز له يؤمن.

واحتج: بأنه محجور عليه، فلا يصح أمانه، كالصبي والمجنون.

والجواب: أنه يبطل إذا كان مأذونًا له في القتال، ويبطل بالمريض هو محجور عليه فيما زاد على الثلث، وإذا كان عليه دين في جميع ماله، ومع هذا يصح أمانه، وعلى أن الاعتبار بالإسلام دون الحجر؛ بدليل: أن الكافر ليس بمحجور عليه ولا يصح أمانه، والمعنى في الأصل ما تقدم.

واحتج: بأن الأمان عقد من العقود، فوجب أن لا يملكه إلا بإذن المولى كسائر العقود.

والجواب: أنه يلزم عليه إذا كان مأذونًا له في القتال، فإنه غير مأذون له في الأمان، ويصح أمانه، وكذلك سائر العبادات، وقبول الهدية، وعلى أنه ليس إذا لم يصح منه تلك العقود من العبد إلا بإذن سيده ما يوجب أن يكون الأمان مثله، ألا ترى أن تلك العقود لا يلزم حكمها بعض الأحرار بعقد البعض إلا أن يأذن له في تلك، والأمان يلزم الأحرار بعقد بعضهم، وعلى أن تلك العقود إنما افتقرت إلى إذن السيد لما يلحقه من الضرر فيها ولزوم المهر والنفقة وغير ذلك، فأما الأمان فلا، وعلى أن الاعتبار بالإيمان دون صحة

العقود بدليل الكافر تصح عقوده ولا يصح أمانه.

مسألة: يصح أمان الصبي إذا كان يعقل، نص عليه في رواية الميموني، فقال: أمان الصبي جائز، وقال أبو بكر الخلال: إذا كان له سبع سنين، وعقل التخيير بين أبويه، فأمانه جائز، وإن كان دون ذلك، فليس له أمان. وقد أطلق أحمد القول في رواية حنبل وابن منصور: الصبي لا يعقل، وهذا محمول على الذي لا تمييز له.

وقال شيخنا أبو عبدالله: المسألة على روايتين، وحمل كلامه على ظاهره، والأدلة أصح، وهو قول مالك، وقال أبو حنيفة، والشافعي: لا يصح أمان الصبي.

دليلنا: أنه مسلم يعقل الأمان فصح أمانه،

دليله: البالغ؛ ولأن الأمان عقد يلزم الإنسان حكمه بفعله، وفعل غيره، فصح من الصبي.

دليله: الإيمان والإحرام، ولأنه عقد يختص به المسلمون يشترك فيه الذكر الأنثى جاز أن يستوي فيه البالغ والصبي، كعقد الحج والعمرة والصلاة، وكل من ثبت لأمانه حكم الأمان الصحيح يصح أمانه كالبالغ، ومعناه أنهم قالوا: لو دخل مشرك إلينا مراهق كان على أمان حتى يرد إلى مأمنه.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ**»[1].

---

(١) رواه أبو داود في الحدود (٤٣٩٨)، والنسائي في الطلاق (٣٤٣٢)، وابن ماجه في الطلاق (٢٠٤١)، وأحمد (٦/ ١٠٠، ١٠١، ١٤٤)، من حديث عائشة. قال الألباني: «صحيح». ورواه أبو داود في الحدود (٤٤٠١ - ٤٤٠٣)، والترمذي في الحدود (١٤٢٣)، وابن ماجه في الطلاق (٢٠٤٢)، وأحمد (١/ ١١٦، ١١٨، ١٤٠، ١٥٤، ١٥٨) من حديث علي. قال الألباني: «صحيح».

والجواب: أن هذا محمول على غير الأمان بدليل ما تقدم.

واحتج: بأنه غير مكلف، فلم يصح أمانه كالطفل والمجنون.

والجواب: أن المعنى في الأصل أنه لا يعقل الأمان، وهذا مسلم يعقل الأمان أشبه البالغ، ثم هذا يبطل بمن لم تبلغه الدعوة، فإنه غير مكلف، ويصح أمانه.

واحتج: بأنه عقد من العقود فلم تصح من الصبي كالبيع والنكاح وغير ذلك من العقود.

والجواب: أن تلك قد يصح منه إذا كان مأذونًا له في التجارة والنكاح أيضًا على أحد الروايتين، ولأن تلك العقود تفارق هذا العقد لأنها لا تلزم أحدًا إلا أن يأذن فيها، وهذا قد يلزم من غير إذن فيها.

مسألة: إذا وجد الأمان من آحاد المسلمين لكافر بعد الأسر صح أمانه، نص عليه في رواية أبي طالب في رجل أسره المسلمون ومعه أولاده، فلما رأى أولاده بكى، فقال له رجل: لا بأس رحمة، ثم إنهم رأوا رجلًا من المسلمين مقتولًا فقتلوه: بئس ما صنعوا ما كان لهم أن يقتلوه. قول عمر: لا بأس [إذا قال][(١)] مترس[(٢)] فقد أمنه، ونحو هذا نقل يعقوب بن بختان، وحكي ذلك عن الأوزاعي خلافًا [...][(٣)]، والشافعي في قوله: لا يصح أمانه.

دليلنا: ما تقدم من قول النبي ﷺ: «**يسعى بذمتهم أدناهم**»، وهذا عام قبل

---

(١) في الأصل: «أو».

(٢) مترس: كلمة فارسية معناها: لا تخف.

(٣) طمس في الأصل.

الأسر وبعده، ويدل عليه قول عمر إذا قال مسلم لمشرك: لا تذهل، لا خوف عليك، مترس، كان أمانًا[١]، وهذا أيضًا عام.

ويدل عليه أن أبا موسى الأشعري لما فتح تستر أخذ الهرمزان فأنفذ به إلى عمر، فقال له عمر: تكلم، فقال: أكلام حي أم ميت؟ فقال له عمر: لا بأس مترس، ثم هم عمر بقتله، فقال له أنس: ليس لك هذا وقد أمنته، فتركه[٢]. وهذا الأمان كان بعد الأسر.

فإن قيل: عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إمام له المن والفداء، فكان قوله: لا بأس منًّا منه عليه.

قيل: لفظ الأمان غير لفظ المن، وفي الخبر أنه قيل له: كيف وقد أمنته؟ ولم يقل: مننت عليه، ولأنه لو كان قد منَّ عليه لأطلقه؛ لأن عادة المن الإطلاق، ويدل عليه أنه لم يستقر حق الغانمين في رقابهم؛ بدليل أن للإمام إسقاط حقهم بالمن، فصح الأمان.

دليله: قبل الأسر إذا كانت الحرب قائمة.

فإن قيل: قبل الأسر لم يثبت للإمام حق، وبعد الأسر قد ثبت له حق القتل والاسترقاق؛ ففي الأمان إسقاط لحقه.

قيل له: وقبل الأسر قد كان له قتلهم، والصلح على مالٍ، وقد يسقط ذلك بأمانه، كذلك بعد الأسر، وكل من جاز أمانه قبل الأسر جاز بعده كالإمام.

---

(١) علقه البخاري، ووصله عبدالرزاق (٩٤٢٩)، وسعيد بن منصور (٢٥٩٩-٢٦٠٠)، والبيهقي (٩/ ٩٦).

(٢) رواه ابن أبي شيبة (٣٤٠٨٤)، وابن المنذر في «الأوسط» (١٠/ ١٩٦)، وسعيد بن منصور (٢٦٧٠).

فإن قيل: ليس ذلك بأمان، وإنما هو منٌّ.

قيل: معنى المن الأمان؛ لأنه يتضمن إسقاط القتل والرق وأخذ المال.

فإن قيل: فالإمام لم يسقط حق أحد بأمانه، وغيره قد يسقط حقه.

قيل: يبطل بما قبل الأسر، ولأن عقد الأمان يفتقر إلى المن ومأمون، ثم ثبت أن الأمن يصح أمانه سواء كان أسيرًا أو مطلقًا، كذلك المأمون لما صح أمانه قبل الأسر يجب أن يصح بعده، ولأنه لو عفا بعض الورثة عن القصاص صح عفوه، وسقط القصاص، كذلك إذا أمن بعض الغانمين يجب أن يسقط.

احتج المخالف: بأنه إذا وقع في الأسر كان الإمام مخيرًا بين أربعة أشياء؛ فلو قلنا: يصح أمانه أسقط ما حصل للإمام النظر فيه، ولأنه إذا وقع في الأسر فقد ملك إن يملكوا، فلو صح الأمان سقط ما ثبت لهم.

والجواب: عن قوله: فيه إسقاط حق الإمام، فغير ممتنع كما لم يمتنع قبل الأسر. وقوله: فيه إسقاط حقهم فيبطل بالإمام يملك إسقاط ذلك، كذلك غيره.

فصل

حال أقر بعد الأسر أنه قد أمنه فقياس المذهب: أنه يقبل؛ لأن هذا القول منه يتضمن الأمان، وعندنا له أمانه.

والثاني: أن الحاكم إذا عزل وقال: كنت قد حكمت في ولايتي لفلان قبل منه، كذلك هٰهنا، خلافًا للشافعي في قوله: لا نقبل قوله.

دليلنا: أن أم هانئ أمنت رجلين من بني مخزوم يوم الفتح، فجاء علي ليقتلهما، فجاءت إلى النبي ﷺ فأخبرته فقال: «**قد أجرنا من أجرت، وأمنا من أمنت**»[1]، فقبل قولها في الأمان.

---

(١) رواه البخاري في الصلاة (٣٥٠)، ومسلم في صلاة المسافرين (٣٣٦).

وروي أن أبا العاص أسر يوم بدر، فذكرت زينب بنت رسول الله ﷺ أنها كانت أمنته قبل الأسر، فخلي لها، فقبل قولها[١].

فإن قيل: إنما قبل ذلك احترامًا لها.

قيل: ما طريقه الدعوى يستوي فيه الشريف والمشروف، ولأن من يملك الأمان يتصرف فيه من طريق الحكم، فوجب أن يقبل قوله فيه.

دليله: الحاكم يقبل قوله فيما يحكم به في حال ولايته، وكالقاسمين إذا شهدا على قسمة قسماها على قولنا: يقبل إذا كان بغير جعل للعلة التي ذكرناها، ولا يلزم عليه إذا قسما بأجرة؛ لأن القسمة هناك ليست من طريق الحكم، ولأنه لو قامت البينة بأمانه ثبت، فإذا شهد أنه أمنه يجب أن يقبل.

دليله: الإمام.

فإن قيل: الإمام يملك الأمان فملك الإقرار به، وغيره لما لم يملك الأمان لم يملك الإقرار به.

قيل: لا نسلم هذا؛ لأننا قد بينا في المسألة التي قبلها أنه يصح أمانه في هذه الحالة، فلا فرق بينهما.

وذهب المخالف إلى السؤال وهو أنه لما لم يملك الأمان في هذه الحال لم يملك الإقرار به.

دليله: من لا حق له في الغنيمة.

والجواب: أنا نمنع الوصف؛ لأنا قد بينا أنه يملك الأمان، على أنه لا يمتنع أن لا يملكه، ويملك الإقرار، كالوصي إذا ادعى الإنفاق بعد بلوغ اليتيم أنه

---

(١) رواه الطبراني في «الكبير» (٢٢/ ٤٢٦) (١٠٤٩)، والحاكم في «المستدرك» (٤/ ٤٥).

أنفقه في حال صغره قبل منه، وإن لم يكن مالكًا له في هذه الحال، وكذلك إذا ادعى هلاك المال، كذلك هٰهنا.

واحتج المخالف: بأنه شهادة على فعل نفسه، فلا تقبل، كما لو شهد قاسما الحاكم على فعلهما، وكانا بجعل قاسمها أنه لا يقبل.

والجواب: أن له في تلك الشهادة منفعة، وهو استحقاق الجعل متى صحت القسمة، وليس هٰهنا منفعة، فهو كالقاسم بغير جعل، والحاكم إذا أقر أنه حكم.

مسألة: تجب الحدود على من فعل أسبابها في دار الحرب، كالزنا والسرقة وشرب الخمر، غير أنها لا تقام عليه في دار الحرب حتى يخرج إلى دار السلام، نص عليه في رواية صالح وابن منصور في المسلم يسبيه العدو، فيقتل هناك مسلمًا ويزني، يقام عليه الحد إذا خرج، وكذلك نقل أبو طالب عنه: لا تقام الحدود في الجيش وأرض العدو حتى يخرجوا من بلادهم، وقال أبو حنيفة: إن كان في دار الحرب إمام وجب الحد، وإن لم يكن فيها إمام لم يجب، وقال مالك والشافعي: يجب، ويقام عليه في دار الحرب.

فالدلالة على أن الحد يجب في الجملة: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ﴾ [المائدة: ٣٨]، وهذا عام في دار الحرب ودار الإسلام، وكل دار وجب فيها الحدود إذا كان فيها إمام وجب فيها وإن لم يكن إمام.

دليله: دار الإسلام، وكل من لو فعل معصية في دار الإسلام وجب عليه بها دم حد، فإذا فعلها في دار الحرب وجب عليه الحد كما لو كان هناك إمام.

يبين صحة هذا: أن الحدود تتعلق بالأفعال، وإنما جعل استيفاؤها إلى الإمام،

والمستوفى لا يعتبر به على موضع الوجوب؛ بدليل: أن حقوق الآدميين من قيم المتلفات جعل استيفاؤها إلى أصحابها، ولا يعتبر ثبوت أيديهم على موضع الوجوب كذلك الإمام، وكل حق وجب في دار الإسلام وجب في دار الحرب.

دليله: قيم المتلفات، ووجوب العبادات، ولأنها دار يحرم فيها الزنا، أو دار تجب فيها العبادات لأوقاتها، أو دار يجب فيها قيم المتلفات، فوجب فيها الحد.

دليله: دار الإسلام.

واحتج المخالف: بأنه زنا في موضع ليس للإمام فيه يد، فوجب أن لا يقام عليه الحد.

دليله: الحربي إذا زنا في دار الحرب، ولا يلزم عليه إذا زنا في عسكر المسلمين في دار الحرب، ومعهم إمام أو أمير مصر أو الشام؛ لأنه زنا في موضع للإمام عليه فيه يد.

والجواب: أنه لا تأثير لهذه العلة في الأصل؛ لأن الحربي لو زنا في موضع للإمام فيه يد، وهو إذا دخل دار الإسلام بأمان لم يحد أيضًا، وهو أن يدخل دار الإسلام فيزني فيها، والمعنى في الأصل أنه لم يلزم أحكام الإسلام، وليس كذلك في المسلم والذمي أيضًا؛ لأنه قد التزم أحكام الإسلام، فلزمتهم الحدود كما يلزم في دار الإسلام، وعلى أن ثبوت يد الإمام لا اعتبار بثبوت يد المستوفى بحقوق المال.

واحتج: بأن دار الحرب دار إباحة، وإن لم يبح له هٰهنا الفعل بعينه، فتصير شبهة في سقوط لحد عن الواطئ، كالعقد الفاسد؛ لأن العقد سبب مبيح للوطء في الجملة وإن لم يكن مبيحًا لهذا الوطء بعينه.

والجواب: أنها ليست دار إباحة على الإطلاق بإجماع، وإنها هي دار إباحة في حقوق الكفار الذين لا عهد لهم؛ بدليل أنه يحرم قتل المسلم فيها مع العلم بإسلامه والزنا وشرب الخمر والقذف، وإذا كان كذلك لم يكن شبهه في إسقاط الحد، وأما الوطء في النكاح الفاسد، فالمعنى فيه أنه مختلف في حصول الإباحة فيه، فمنهم من قال: هو مباح، فجاز أن يفعل ذلك شبهة في الحد، وليس هٰهنا، فإنه لا خلاف في حصول التحريم لهذه الأفعال في دار الحرب، ولأن الشبهة هناك في الفاعل، وهو اعتقاد إباحة هذا الفعل في مسألتنا، وهو عالم بتحريمه.

فصل

والدلالة على أنها لا تستوفى في دار الحرب ما روى أحمد في مسائل عبدالله من الجهاد: نا عتاب، قال: نا عبدالله، قال: حدثنا سعيد بن يزيد، قال: أخبرني عياش بن عباس، عن [شييم بن بيتان]، عن جنادة بن أبي أمية، قال: سمعت بسر بن أبي أرطاة، وأتى [بمصدر] قد سرق بختية، فقال: لولا أني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن القطع في الغزو لقطعت يدك، فجلده ثم خلى سبيله[(١)].

وروى أحمد: نا عتاب، قال: نا عبدالله، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي [مريم] الغساني، عن أبي الأحوص حكيم بن عمير، قال: كتب عمر بن الخطاب: لا يجلدن أمير جيش ولا سرية رجلًا من المسلمين وهو غازي حتى يقطع الدرب قافلًا، لا تحمله حمية الشيطان فيلحق بالكفار[(٢)].

---

(١) رواه أحمد (٤/ ١٨١)، وأبو داود بنحوه في الحدود (٤٤٠٨). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه ابن أبي شيبة (٢٩٤٦٤)، وسعيد بن منصور (٢٥٠٠).

وروى أحمد: حدثنا الحكم بن نافع، نا أبو بكر، عن حميد [بن] عقبة قال: كان أبو الدرداء ينهى أن يقام الحد على الغازي حتى يقفل، مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالكفار(١).

وروى الأثرم: نا سعيد بن منصور، نا أبو معاوية، نا عمرو بن مهاجر، عن إبراهيم بن محمد بن سعد، عن أبيه، قال: أتى سعيد بأبي محجن يوم القادسية وقد شرب الخمر، فأمر به إلى القيد، ولم يقم عليه الحد، فلما ضاق بالناس الذرع خرج على إخفاء من سعد راكبًا فرسه البلقاء، فأكب الناس على الأعقاب، فلما أخذ الناس أعقابهم وولت الأعداء هاربة رجع إلى قيده، فسأل سعد عن حاله، فأخبر بمكانه، فكتب إلى عمر، فكتب إليه يوفر له العطاء ويخليه، فكان سبب توبته(٢).

وروى الأثرم: نا علي بن يحيى، نا [عيسى بن يونس]، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، قال: كنا في جيش بأرض الروم ومعنا حذيفة بن اليمان، والوليد بن عقبة، فلما دنوا من العدو شرب الواليد الخمر، فأدرنا أن نحده، فقال حذيفة: لا تحدوا أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم(٣).

فإن قيل: يحمل هذا منهم على طريق الاستحباب.

قيل: تعليلهم يقتضي منع الجواز؛ فلا يصح حمله على الاستحباب، ولأنها دار حرب، فلا يقام فيها حد الزنا.

دليله: لو أكره على فعل الزنا، وليس لهم أن يقولوا: أن المكره لا حد عليه

---

(١) رواه سعيد بن منصور (٢٤٩٩).

(٢) رواه سعيد بن منصور (٢٥٠٢).

(٣) رواه سعيد بن منصور (٢٥٠١).

أصلًا؛ لأنا لا نسلم ذلك، وأيضًا فإنه لا يمتنع أن يجب الحد، ويؤخر استيفاؤها بالغرض. صحيح كما قلنا في الحامل: إذا زنت فإنه لا يقام عليها الحد في الحال، وكذلك لا يقام الحد في شدة البرد والحر خوفًا عليه أن يهلك أو يهلك الجنين، كذلك هٰهنا يجب أن يؤخر إلى دار الإسلام خوفًا أن يضعف المسلمون بحده لحاجتهم إليه، وخوفًا أن تأخذه الحمية فيلحق بالعدو، وهذا تعليل الصحابة؛ ولهذا أبحنا للغانمين اكل الطعام والعلف في دار الحرب، وإن كانت حقًّا للغانمين.

فإن قيل: يلزم على هذا من هو مقيم بالثغور فإنه يقام عليه الحد، وإن خيف عليه هذا المعنى.

قيل: فرق بينهما بدليل أنكم تستحبون تأخيره في دار الحرب ولا تستحبونه فيمن هو مقيم بالثغور.

واحتج المخالف: بما روى الشالنجي بإسناده عن عبدالرحمن بن أزهر قال: أتي النبي ﷺ بشارب يوم حنين، فقال رسول الله ﷺ: «**قوموا إليه**»، فقام الناس فضربوه بنعالهم[(١)].

والجواب: أن هذا محمول على أنه كان بعد الفتح، وظهوره على دارهم، فتصير دار إسلام.

واحتج: بما روى الشالنجي بإسناده عن عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال: «**عليكم بالجهاد فإنه يذهب الغم والهم، وأقيموا الحدود في السفر والحضر، وليرد [قوي] المسلمين على ضعيفهم**»[(٢)].

---

(١) رواه أبو داود في الحدود (٤٤٨٨). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه أبو داود في المراسيل (٢٤١) بنحوه.

والجواب: أنا نحمله على سفر لغير جهاد أو سفر بعد الرجوع من الجهاد.

واحتج: بأن كل دار وجب الحد فيها.

دليله: دار الإسلام.

والجواب: أنه لا غرض في تأخير الحد في دار الإسلام، وفي مسألتنا فيه غرض صحيح من الوجه الذي بيَّنَّا؛ فلهذا فرقنا بينهما فعلتهم يستحب تأخيره في دار الحرب، ولا يستحب تأخيره في دار الإسلام.

فإن قيل: إنما استحببنا تأخيره؛ لأن الإمام مشغول بما هو أهم من جمع الغنائم وقسمتها.

قيل: كان له يستنيب في إقامته كما يستنيب فيما لا يقوم به من الأمور.

مسألة: إذا دخل مسلمان دار الحرب بأمان فقتل أحدهما صاحبه عمدًا لزمه القود، وكذلك من أسلم هناك ولم يخرج إلينا حتى يخرج مسلم، نص عليه في رواية صالح، وابن منصور، في المسلم يسبيه العدو فيقتل هناك أو يزني ما أعلمه ألا يقام عليه الحد إذا خرج. ونقل أبو طالب عنه في الرجل يكون أسيرًا في بلاد العدو فيقتل مسلمًا في بلاد الروم، فهو لأهل أن يقتل، قد قتل مسلمًا، قيل له: تذهب إليه؟ قال: ما أدري، قد كان عطا يقول: لا يقتل، قد قتل في غير الإسلام. قلت: ما تقول أنت؟ قال: لا أدري. قلت: فقتل أو زنا ثم لحق بأرض العدو، وقال: ليس في هذا خلاف أنه يقام عليه إذا صار إلى المسلمين، وظاهر كلامه في رواية أبي طالب أنه توقف عن القود بعد أن أفتى به، والمذهب الذي صرح به، وبه قال الشافعي.

قال أبو حنيفة: لا قود وعليه الدية.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ﴾ [البقرة: ١٧٨].

وقوله: ﴿ وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ ﴾ [الإسراء: ٣٣].

وقوله: ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ ﴾ [المائدة: ٤٥].

وقول النبي ﷺ: «**اقتلوا القاتل**»(١).

وقوله: «**من قتل له قتيل فأهله بين خيرتين**»(٢). وهذا عام، ولأنه لو قتله في دار الإسلام لوجب عليه القصاص، كذلك إذا قتله في دار الحرب كما لو قتله في عسكر الإسلام.

فإن قيل: يد الإمام تثبت في الموضع الذي فيه عسكر المسلمين، فيخرج عن أن يكون مبيحًا للقتل، وليس كذلك سائر المواضيع من دار الحرب؛ لأنها مبيحة للقتل في الجملة؛ بدليل: أنه يجوز الإقدام على قتل كل من يستقتل إلا أن يثبت أنه محقون الدم.

قيل: قد بينا أن للإمام حق الاستيفاء، وموت يد المستوفى على موضع الوجوب غير معتبر؛ بدليل: حقوق الآدميين لا يعتبر موت أيديهم على موضع الوجوب، وكل حكم وجب بالقتل في دار الإسلام جاز أن يجب بالقتل في دار الحرب، كالدية والكفارة؛ ولأن القصاص يجب للزجر والردع صيانةً للدماء وحفظًا للأنفس، وهذا المعنى يحتاج إليه في دار الحرب كدار الإسلام.

واحتج المخالف: بأن دار الحرب دار إباحة، وإن لم يبح مثل هذا بعينه، فنص ذلك بشبهة في سقوط القصاص، إذ القصاص ثبت بالشبهة، كما يقول

---

(١) رواه عبدالرزاق (١٧٨٩٢) بنحوه.

(٢) رواه أبو داود بنحوه في الديات (٤٥٠٤)، وهو بمعناه عند البخاري في اللقطة (٢٣٠٢).

في النكاح الفاسد: أنه يمنع وجوب الحد على الواطئ؛ لأن العقد سبب مبيح للوطء في الجملة، وإن لم يكن مبيحًا لهذا، والوطء بعينه، فيصير شبهةً.

والجواب عنه: ما تقدم من أنها ليست دار إباحة على الإطلاق؛ بدليل أنه يحرم فيها قتل المسلم، والزنا وغيره من المحرمات، والمعنى في الأصل ما تقدم؛ فلا وجه لإعادته.

واحتج: بأنه ليس في يد الإمام؛ بدليل: أنه لا ينفذ حكمه عليه؛ فوجب أن لا يجب القصاص على قاتله كالحربي.

والجواب: أن الحربي لو قتل في عسكر المسلمين لم يقتل به، كذلك إذا قتل في عسكره، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه لو قتل في عسكر المسلمين قتل به، وكذلك إذا قتل في غيره، على أنا قد بينا اعتبار ثبوت اليد على موضع الوجوب.

واحتج المخالف: بأن كل من قتل في دار الحرب في غير عسكر المسلمين لم يجب في قتله قصاص.

دليله: الذمي.

والجواب: أنه لو كان القاتل له ذميًّا قتل به، وإن كان مسلمًا لم يقتل به؛ لأنه غير مكافئ له، وهذا بخلافه.

مسألة: إذا دخل مسلمان دار الحرب بأمان، فقتل أحدهما صاحبه خطأً، فإن لم يعلمه مسلمًا لم تجب الدية، ووجبت الكفارة، وإن علمه مسلمًا وجبت الدية، ولا فرق بين أن يُعيّنه بالقتل أو لا يعيّنه، وكذلك الحكم في الحربي يسلم في دار الحرب فيقتله مسلم مستأمن، سواء هاجر إلينا ثم عاد إلى دار الحرب أو لم يهاجر، هذا في الصحيح من الروايتين، نقل ذلك المروذي،

وأبو طالب، وأبو الحارث إذا أصاب مسلمًا في دار الحرب وهو لا يعرفه كان عليه الرقبة، ولا دية عليه، وذكر الآية، وهو اختيار الخرقي.

وفيه رواية أخرى: تجب الدية بقتله علمه أو لم يعلمه، نقل ذلك إسحاق بن إبراهيم عنه في رجل أسلم وكتم إيمانه، ففيه دية وكفارة، وبه قال مالك.

وقال أبو حنيفة في المسلمين إذا دخلا دار الحرب بأمان فقتل أحدهما صاحبه: ضمنه بالدية، سواء علمه مستأمنًا أو لم يعلمه، وإن أسلم الحربي في دار الحرب فقتله مسلم مستأمن، فإن كان هاجر إلينا ثم عاد ضمنه بالدية، وإن لم يهاجر فلا دية عليه، عمدًا قتله أو خطأً.

واختلف أصحاب الشافعي في تحصيل مذهبه، فذهب المزني إلى أنه [إن] لم يعلمه مسلمًا لم تجب الدية، وإن علمه مسلمًا وجبت الدية.

وقال المروذي: «إن عينه وقتله وجبت الدية، وإن لم يعينه لم تجب».

وقال بعضهم: المسألة على قولين.

والدلالة على أنه إذا لم يعلمه وجبت الدية: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢].

وجه الدلالة: أن الله أوجب الدية والكفارة في المقتول الأول والثالث، وأوجب في الثاني كفارة دون الدية، فلو كانت واجبة لبينها، ألا ترى أن الكفارة لما كانت واجبة بينها.

فإن قيل: المراد بالآية الذي أسلم ولم يخرج إلينا، فأما الذي خرج إلينا وعاد إلى دار الحرب فهو منهم؛ لأن كل من أقام في موضع فهو من أهله، وعلى أن تقدير الآية: وإن كان في قود عدو لكم وهو مؤمن؛ لأن حروف الصفات يقام

بعضها مقام بعض، ويكون هذا أولى؛ لأنا نقيم حرفًا مقام حرف، وأنتم تضمرون في الآية إضمارين:

أحدهما: أن يكون ابتداء إيمانه في دار الحرب.

والثاني: أن لا يكون خرج إلينا، وإقامة حرف مكان حرف أولى من إضمارين مع استقلال الكلام عن إضمار، وأيضًا فإنه مقتول في دار الحرب بفعل ليس بتفريط من جهته، فلا يجب بذل نفسه.

أصله: إذا أسلم هناك ولم يخرج إلينا، ولا يلزم عليه إذا علمه مسلمًا؛ لأنه منسوب فيه إلى التفريط؛ لأنه لو سدد يده وصوب فعله لم يعدل عن المشرك إلى المسلم ولم يخرج من جهة إلى جهة لم يقصدها.

فإن قيل: المعنى في الأصل أنه لم يحرز دمه بدار الإسلام، وهذا قد أحرز دمه بدار الإسلام.

قيل: إن لم يحرزه بالدار فقد أحرزه بالإسلام، يدل على صحة هذا حقن دمه، فكان يجب أن يكون الاعتبار في الضمان بالإسلام، كما كان الاعتبار به في الحقن.

ويبين صحة هذا: أن الاعتبار في سقوط الضمان بالردة دون الدار، فيجب أن يكون الاعتبار في ثبوت الضمان بالإسلام دون الدار [فلما] لم يثبت أن إسلامه في الأصل لم يوجب ضمانه، كذلك في مسألتنا.

وأيضًا فإنه إذا لم يعرف إسلامه كان مأمورًا برميه وضربه وطعنه، ولا يجوز أن يؤمن به، ويجب عليه ضمانه، ولا يلزم عليه وجوب الكفارة؛ لأن الكفارة قد تجب بفعله، وإن كان مأمورًا به، ألا ترى أن الحالف يؤمر بالحنث، ويجب بالكفارة، ولا يجوز أن نأمره بقتل، ونوجب عليه الدية، ولا يلزم عليه رمي

الهدف في دار الإسلام أنه مأمور به أو مأذون فيه، ومع هذا يضمن ما أصاب؛ لأنه مأمور بالرمي إلى الهدف، ومنهي عن الرمي إلى المسلمين، وإذا رمى الهدف فأصاب مسلمًا فقد أخطأ في الرمي، وعدل عن جهة الصواب، وليس كذلك في مسألتنا، فإنه مأمور برمي كل رجل يراه في دار الحرب لا يعرف إسلامه، فإذا فعل ما وجب عليه فيه بعينه لم يلزمه ضمانه.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ﴾ [النساء: ٩٢]، وقول النبي ﷺ: «**في النفس مائة من الإبل**»[١].

والجواب: أن المراد بذلك المقتول في دار الإسلام؛ بدليل ما ذكرنا.

واحتج: بما روى أبو إسحاق الفزاري في السير بإسناده عن الزهري، قال: أخطا المسلمون بأبي حذيفة يوم أحد، فجعل يقول: أبي أبي! فلم يفقهوا عنه حتى قتلوه، فقال: يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين. فبلغت رسول الله ﷺ فوداه من عنده[٢].

والجواب: أن هذا على طريق التطوع والاختيار.

واحتج: بأن كل من كان مضمونًا بيد له في العمد كان مضمونًا بيد له في غير العمد.

دليله: إذا كان في دار الإسلام، ولا يلزمه عليه إذا أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا؛ لأنه لا يضمن بالعمد، فلا يضمن بالخطأ، وكذلك الأسير إذا قتله المسلم.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه الحارث بن أبي أسامة (٥٢١)، ورواه البخاري مختصرًا في بدء الخلق (٣١١٦).

والجواب: أنه لا يجوز أن يتعمد قتله مع العلم بإسلامه، وليس كذلك إذا كان جاهلًا بحاله، فإنه مأمور بقتله، ويفارق دار الإسلام؛ لأنه منهي عن قتل من فيها بكل حال، إلا مع العلم والإحاطة بإباحة دمه، فبان الفرق بين الحالين، وبين الدارين.

واحتج: بأنه قد أحرز دمه بدار الإسلام، وصار له قيمة؛ فلا يبطل بدخوله دار الحرب، ألا ترى أنه لو قتل عمدًا ضمن.

والجواب: أنه إذا علمه مسلمًا حرم عليه رميه لحرمة دمه بإسلامه؛ فلهذا ضمنه، كما لو كان في دار الإسلام، وليس كذلك إذا لم يعلمه مسلمًا؛ لأنه أمر برميه فضربه وطعنه، فإذا فعل ما أمر به لم يلزمه ضمانه، مع أنا قد بينا أنه لا اعتبار بالدار، وإنما الاعتبار بالإسلام؛ بدليل: أنه إذا أسلم في دار الحرب حقن دمه، ولم يحل قتله، مع العلم بحاله كما هو في دار الإسلام، وإذا ارتد في دار الحرب وجب قتله، ولو كان في دار الإسلام فارتد وجب قتله، وزال ضمانه اعتبارًا بالإسلام دون الدار.

واحتج: بأنه بدل متلف، فلا يختلف بالعلم والجهل كسائر المتلفات.

والجواب: أن سائر المتلفات ممنوع من إتلافها في دار الحرب كما هو ممنوع في دار الإسلام، وليس كذلك الأنفس، فإنا مأمورون بإتلافها في دار الحرب، ممنوع منها في دار الإسلام.

فصل

والدلالة على أنه إذا أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا فقتله مسلم مع العلم بإسلامه ضمنه في العمد والخطأ خلافًا لأبي حنيفة في قوله: لا ضمان في العمد والخطأ؛ أنه إسلام صار الدم به محقونًا، فوجب أن يصير به مضمونًا.

أصله: الإسلام في دار الإسلام، ولا يلزم عليه إذا قتله وهو لا يعلم بإسلامه؛ لأن التعليل بكونه مضمونًا في الجملة، فلا يلزم عليه أعيان المسائل، ألا ترى أنه مضمون ولم يدل ذلك على أن دمه غير مضمون، ولذلك إذا قتل السيد عبده لم يضمن دمه، ولم يدل على أنه غير مضمون في الجملة، وأيضًا كل موضع يزول ضمان الدم بالردة فيه وجب أن يثبت ضمانه بالإسلام فيه.

أصله: دار الإسلام.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢]، فأوجب فيها الرقبة فقط، فانتفى وجوب الدية.

والجواب: أن هذا محمول عليه إذا قتله وهو لا يعلم حاله وإسلامه؛ بدليل ما ذكرنا، ويكون هذا أولى؛ لأنا نضمر في الآية إضمارًا واحدًا، وهو الجهل بإسلامه، وهم يضمرون إضمارين: أحدهما: أن يكون ابتداء إسلامه في دار الحرب. والثاني: أن لا يكون خرج إلينا.

واحتج: بقوله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّن وَلَـٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟﴾ [الأنفال: ٧٢]، فنفى موالاته من جميع الوجوه، وفي إيجاب الدية على قاتله إثبات الموالاة من وجه.

والجواب: أن المراد بالولاية هٰهنا الميراث، هكذا ذكر الزجاج في معانيه وغيره من أهل التفسير، وقالوا: كان المسلمون يتوارثون بالهجرة، وإذا مات مسلم بمكة وله أخ في مسلم بالمدينة هاجر إلينا لم يرثه، إذا مات المهاجر لم يرث الذي لم يهاجر، ثم نسخه الله بما أنزل في سورة النساء من الفرائض.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**أنا بريء من كل مسلم مقيم بين أظهر المشركين**»[١]، وإذا استوجب البراءة منه لم يكن لدمه قيمة كالحربي.

والجواب: أن هذا لا يوجب إهدار دمه، يدل عليه ما روى أبو داود في سننه عن النبي ﷺ أنه قال لرويفع بن ثابت: «**يا رويفع، لعل الحياة ستطول بك بعدي، فأخبر الناس أن من استنجى برجيع دابة أو عظم فإن محمدًا منه بريء**»[٢]. ولم يوجب ذلك إهدار دمه.

وقال ﷺ: «**من غشنا فليس منا**»[٣]. وهذا في معنى البراءة، فلا يوجب ذلك إهدار دمه.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ أنه بعث سرية إلى بني خثعم، فاعتصم قوم منهم بالسجود، فقتلهم السرية، فقضى رسول الله ﷺ لهم بنصف الدية[٤]؛ وجوز أن يكونوا قتلوا في حيز الإسلام، فكان لدمهم قيمة، فأوجب لذلك نصف الدية.

والجواب: أنه يجوز أن يكون قد أوجب نصف الدية؛ لأنه جوز أن يكون سجودهم على وجه الإسلام، وجوز أن يكون على وجه الخضوع للمسلمين والخوف منهم، فتطوع بنصف الدية لهذا المعنى.

واحتج: بأنه لم يحرز دمه بدار الإسلام، فوجب أن لا يكون له قيمة.

---

(١) رواه أبو داود في الجهاد (٢٦٤٥)، والترمذي في السير (١٦٠٤). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه أبو داود في الطهارة (٣٦)، والنسائي في الزينة (٥٠٦٧)، وأحمد (٤/ ١٠٨). قال الألباني: «صحيح».

(٣) رواه مسلم في الإيمان (١٠١).

(٤) رواه الطبراني في «الكبير» (٤/ ١١٤) (٣٨٣٦)، ورجاله ثقات. «مجمع الزوائد» (٥/ ٢٥٣).

دليله: الحربي.

والجواب: أنا قد بينا أن الاعتبار بالإسلام دون الدار في حقن الدم يجب أن يكون في الضمان كذلك، والمعنى في الحربي أن دمه غير محقون، وليس كذلك هٰهنا؛ لأن دمه محقون بإسلامه، وكان مضمونًا به.

واحتج: بأنه إذا قتله مع الجهل بحاله لم يضمنه، كذلك إذا قتله مع العلم كالمرتد.

والجواب: أنا قد بينا الفرق بين الجهل بحاله وبين العلم به. وقلنا: إذا كان عالمًا فهو ممنوع من دمه وقصده وإذا كان جاهلًا فهو ممنوع، والمرتد مباح، وهذا محقون الدم بإسلامه.

فصل

والدلالة على أنه لا اعتبار بالتعيين، وإنما الاعتبار بالعلم بإسلامه خلافًا لمن اعتبر ذلك من أصحاب الشافعي: أن التفريط إنما يحصل بالعلم بإسلامه دون التعيين، وذلك أنه إذا لم يكن عالمًا بحاله فهو مأمور بتعيينه بالرمي وقصده بالقتل كما هو مأمور برمي سائر أهل دار الحرب، وإنما يحصل التفريط بالعلم بإسلامه؛ لأنه إن قصده مع علمه به كان متعديًا، وإن قصد غيره، فعدل إليه كان مفرطًا؛ لأنه لو سدد يده وصوب رميته لم يعدل إلى المسلم الذي أمر بتوقيه، فكان بذلك مفرطًا، فلهذا ضمن.

فصل

فإن أسر المشركون رجلًا من المسلمين فقتله رجل من جيش المسلمين وجب ضمانه في العمد بالقصاص، وفي الخطأ بالدية والكفارة، وحكي عن أبي حنيفة: لا ضمان، ويكون دمه هدرًا.

دليلنا: أنه قهر محظور، فلا يسقط ضمان دمه.

أصله: إذا أسر بعض الأعراب لرجل من المسلمين على ما جرت عادة خفاجة به في هذا الوقت، وإن ثبتت قلت فهو لا يزيل حقن دمه فلا يزيل ضمانه.

دليله: ما ذكرنا.

واحتج المخالف: بأنه ملك دمه بالقهر كما يملك ماله بالقهر، فلا ضمان على متلف، وهذا لا يصح؛ لأنه لم يملك دمه بهذا القهر، ولو كان قد ملكه لكان مباح الدم، ولا خلاف أنه محقون الدم.

مسألة: إذا تترس المشركون بالمسلمين جاز لنا أن نرميهم، ونقصد المشركين، فإن أصاب مسلمًا في هذه الحال؛ ففيه روايتان:

إحداهما: فيه كفارة بلا دية.

والثانية: فيه الدية والكفارة، ذكره أبو بكر في كتاب «الخلاف»، وقد أومأ إليه أحمد في رواية أبي بكر بن محمد عن أبيه عنه في القوم يحاصرون فيتقون بأولاد المسلمين فنصبوهم أمامهم، فأحب إلي أن لا يعرض لهم إلا أن يخافوا أن يخرجوا إليهم، ويكون تركهم ضررًا للمسلمين فيرمونهم، ويبقون المسلمين، فيكون خطأ إن أصابوهم، وقال في رواية أبي طالب وأبي الحارث: إذا أصاب مسلمًا في دار الحرب كان عليه الرقبة لا دية. فالحكم في هذه المسألة كالحكم في تلك سواء، وقد حكينا هناك في الكفارة رواية واحدة، وفي الدية على روايتين، ونصرنا إسقاط الدية.

وقال أبو حنيفة: لا دية ولا كفارة.

وقال الشافعي: فيه الدية والكفارة. وقال في موضع آخر: عليه الكفارة دون الدية. واختلف أصحابه في ذلك على ثلاث طرق: فقال المزني: ليست

على قولين، وإنما هي على اختلاف حالين، فالموضع الذي قال: عليه الدية، أراد به إذا علمه مسلمًا فرماه، والموضع الذي قال: لا دية عليه، أراد به إذا لم يعلم أنه مسلم فرماه.

وقال المروذي: المسألة على اختلاف حالين على وجه آخر، فالموضع الذي قال: عليه الدية، أراد به قصد واحدًا بعينه وقتله، ثم بان أنه كان مسلمًا، والموضع الذي قال: لا دية عليه، أراد به إذا رمى جملة من المشركين، ولم يقصد واحدًا بعينه فبان أنه كان مسلمًا.

وقال ابن أبي هريرة: المسألة على قولين:

أحدهما: عليه الدية.

والثاني: لا دية عليه.

والكلام في الدية قد سبق في التي قبلها، وأما الكفارة فيدل على وجوبها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ﴾ [النساء: ٩٢]، ولم يفرق، ولأنه آدمي محصون بحرمته، فوجبت الكفارة على قاتله إذا كان من أهل الضمان.

أصله: إذا لم يتترس به، وإنما كان واقفًا، فرمى إلى دار الحرب فأصابه، ولا يلزم عليه إذا قتل صبيان الحرب ونساءهم؛ لأن حقن دمائهم لا لحرمتهم، وإنما هو لحرمة الغانمين؛ لأنهم حصلوا أموالهم وخولهم، ولا يلزم عليه إذا قتله حربي؛ لقولنا: من أهل الضمان، ولا يلزم عليه إذا رمى حصون المشركين وفيها أسارى المسلمين فأصابهم؛ لأنه يجب عليه الكفارة كمسألتنا سواء، وإن شئت قلت: محقون الدم بالإيمان، وقاتله من أهل الضمان، فوجب أن تلزمه الكفارة.

دليله: ما ذكرنا، وفي احتراز من صبيانهم ونساءهم؛ لأن حقن دمهم ليس بإمرار، وفيه احتراز من الحربي إذا قتل مسلمًا؛ لأنه ليس من أهل الضمان.

فإن قيل: لا تأثير لقولك: محقون الدم بالإيمان؛ لأن من قتل كافرًا محقون الدم بالأمان وجبت عليه الكفارة.

قيل له: كل واحد منهما علة لوجوب الكفارة، فالحقن بالإيمان علة، والحقن بالأمان علة، فلا يمتنع تعلق حكم واحد بعلتين إذا دل الدليل على صحة كل واحد منهما مؤثر، ويدل على إيجاب الدية بأنه مسلم لم يحدث منه ما يزيل حقن دمه، فكان مضمونًا كسائر المسلمين، ولأن قتله حصل خطأ بقصد مشرك، فأشبه لو أصابه ولم يتترسوا به.

واحتج المخالف: بأن لنا أن نرميهم مع غلبة الظن بإصابة المسلمين، فصار كالقتل المأذون فيه، ولا يشبه هذا إذا رمى غرضًا فأصاب مسلمًا؛ لأن رمي الغرض على هذا الوجه لا يجوز، ألا ترى أنه إذا غلب في ظنه أنه يصيب مسلمًا أو شك فيه لم يجز أن يرميه، وههنا يجوز له ذلك.

والجواب: أنا نجيز له رمي المشركين مع تجنب المسلمين، ولأنه وإن غلب على ظنه أنه يصيب المسلمين فإنه يحتمل أن يصيب المشرك، وإصابة المسلم غير متحققة، وإنما هي ظن، فأمر بأن يجتهد في طلب ما يمكن إصابته، وعفي عن الخطأ فيه، وإذا كان كذلك لم يكن بمنزلة من أبيح رميه بعينه.

واحتج: بأن كل من كان دمه هدرًا إذا أصابه برمي حصونهم بالمنجنيق كان هدرًا إذا أصابه برميهم متى تترسوا به.

دليله: أطفالهم ونساؤهم.

والجواب: أنا لا نسلم الوصف؛ لأنه إذا أصابهم برمي حصونهم مع علمه

أن هناك مسلمون ضمنهم بالكفارة كمسألتنا سواء، وأما صبيانهم ونساؤهم فالمعنى فيهم أن حقن دمائهم لا لحرمتهم، وإنما هي للمسلمين، وليس كذلك هٰهنا؛ لأن حقن دمه لحرمته أشبه إذا لم يتترسوا به.

واحتج: بأنه لو وجبت الكفارة بقتلهم لم يختلف أن يعلمهم مسلمين أو لا يعلمهم، كما لو كانوا في دار الإسلام، فلما لم يجب إذا لم يعلم كذلك إذا علم كأطفالهم ونسائهم.

والجواب: أنا هكذا نقول، وأنه لا يختلف بين أن يعلمهم أو لا يعلمهم، وبينا الفرق بين أطفالهم ونسائهم وبين مسألتنا، فلا وجه لإعادته.

واحتج: بأنا لو قلنا: تضمن بالكفارة. أدى ذلك إلى الكف عن قتالهم، وبنا حاجة إلى ذلك.

والجواب: أن هذا لا يمنع الضمان كما لو أصاب مسلمًا لم يتترس به وهو واقف في صف المشركين قد أسلم، فإنه يضمنه، وإلا أدى إلى الكف عن قتالهم.

واحتج: بأنه لما لم يضمنه بالدية لم يضمنه بالكفارة، مع كونه بمنزلة يستحق للكفارة.

والجواب: أن الكفارة تجب بفعله، وإن كان مأمورًا به، ألا ترى أن الحالف يؤمر بالحنث، وتجب الكفارة، ولا يجوز أن نأمره بقتل، ونوجب عليه دية، فلما كان مأمورًا هٰهنا بقتلهم امتنع إيجاب الدية.

مسألة: إذا غلب المشركون على أموال المسلمين ملكوها، نص عليه في رواية الجماعة: الأثرم، وأبي طالب، وابن القاسم، وسدي، وبكر بن محمد، وصالح، وهو قول أبي حنيفة ومالك، وقال الشافعي: لا يملكونها، وهي على

ملك أصحابها، فإن أسلم من هي في يديه كان صاحبها أحق بها، وإن أخذها المسلمون منهم فصاحبها أحق بها قبل الغنيمة وبعد القسمة بغير الخمس.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: ٨]، فسمى المهاجرين الذين أخرجهم المشركون من ديارهم فقراء، فلو كانت أملاكهم باقية لما كانوا فقراء حقيقة.

فإن قيل: إنما سماهم فقراء؛ لأنهم بعدوا عن ديارهم، وانقطعوا عن أموالهم، فجعلوا محتاجين.

قيل: من يبعد عن داره، وينقطع عن ماله لا يكون فقيرًا حقيقة، وإن كان محتاجًا في الحال، ألا ترى أن النبي ﷺ قال: «**لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة**»(١)، وذكر الغازي وابن السبيل، فسمى الغائب عن ماله غنيًّا، وإن كان محتاجًا في الحال، ولأنه لو كان لهذه العلة لسماهم ابن سبيل كما سمى من هذه حاله في آية الصدقات، وعطفه على الفقراء والعطف غير المعطوف عليه.

فإن قيل: الكلام محمول على مجاري العادات في مثل هذا، والناس يقولون في العادة: افتقر فلان إذا غرقت أمواله في البحر وأخذها اللصوص أو قطاع الطريق، وإن كانت هذه المعاني لا تزيل الملك.

قيل: هذه العادة لا يعرفها العرب، فلا يقابل به الكتاب والسنة، وإن أطلقها أحد فعلى ضرب من المجاز.

فإن قيل: المهاجرون تركوا أموالهم وديارهم بطيبة من أنفسهم لله عَزَّوَجَلَّ

---

(١) رواه أبو داود في الزكاة (١٦٣٥)، وابن ماجه في الزكاة (١٨٤١). قال الألباني: «صحيح».

وهاجروا مع النبي ﷺ، فلما صارت لله حصلت كالأموال الضائعة مثل الصيود ونحوها، فكان كل من بادر إليها ملكها، وكلامنا فيمن تمكن المشركون من ماله وأخذوه منه قهرًا، وليس كلامنا فيمن زال ماله بطيبة نفسه.

قيل: قوله: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾. يقتضي أن يكونوا أخرجوا منها قهرًا.

فإن قيل: قلنا في الآية مثل مالكم؛ لأنه أضاف الديار والأموال إليهم، فاقتضى الظاهر بقاء ملكهم عليها.

قيل: أضافها إليهم وقت إخراجهم منها، وفي ذلك الوقت كانت أملاكهم، وإنما زال ملكهم عنها بعدما أخرجوا، ولهذا سماهم بعد إخراجهم منها فقراء.

فإن قيل: رباع مكة لا تملك عندكم.

قيل: تملك عندنا في إحدى الروايتين، والآخر كانت في تلك الحال مملوكة، وإنما ورد الشرع بعد ذلك بمنع الملك، ويدل عليه ما روي عن النبي ﷺ قال: «**من أسلم على شيء فهو له**»(١). فظاهره يقتضي أنهم إذا أخذوا أموال المسلمين وأسلموا عليها أن تكون أملاكًا لهم، ومخالفنا يقول: لا تكون لهم.

ويدل عليه: ما روي عن النبي ﷺ أنه لما دخل مكة يوم الفتح قيل له: ألا تنزل دارك يا رسول الله؟ قال: «**وهل ترك لنا عقيل من ربع؟!**»(٢). وكان

(١) رواه البخاري في كتاب الحج (١٥٨٨)، ومسلم في كتاب الحج (١٣٥١).

(٢) رواه سعيد بن منصور (١٨٩، ١٩٠)، مرسلًا، وأبو يعلى (٥٨٤٧)، موصولًا، وسنده ضعيف.

عقيل غلب على دراه وباعها قهرًا، فدل على أنه قد ملكها؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما قال: «**هل ترك لنا عقيل من ربع؟!**».

فإن قيل: إنما قال ذلك؛ لأنه كان قد خربها، فلم يمكنه نزوله وسكناها.

قيل له: لو كان كذلك لم يعرض عليه النزول فيها، ودل على أنها لم تخرب إذ كانت تصلح للنزول.

فإن قيل: لم يكن للنبي ﷺ دار، وإنما كان يسكن دار عمه أبي طالب، فمات عمه كافرًا، فورثه عقيل؛ ولأنه كان على دينه ولم ينتقل ميراثه إلى علي لإسلامه، فقيل له يوم الفتح: ألا تنزل دارك؟ يعني: دار أبي طالب، فأضافها إليه؛ لأنه كان يسكنها، فأخبر أنها انتقلت إلى عقيل بن أبي طالب.

قيل: لو كان عقيل باع مال نفسه لم يلمه على ذلك، فظاهر قوله: «**وهل ترك لنا عقيل من ربع؟!**»، ذم له، وعلى أنهم أضافوا الدار إلى النبي ﷺ، وظاهر الإضافة الملك، فأما السكنى فلا يقتضي الإضافة عند مخالفنا؛ لأنه قال: إذا حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارًا استأجرها لم يحنث، وعلى قولنا فلو كانت إضافة سكنى لم يجز أن تطلق مع زوال السكنى.

فإن قيل: فقد أضافها إليه بعد زوال الملك.

قيل: لأن المصنف لم يعلم أن الكافر يملك بالغلبة، فأضافه على اعتقاده في بقاء الملك، فبين النبي ﷺ خلاف ما اعتقده.

فإن قيل: دور مكة ليست مملوكة عندكم، ولا يجوز بيعها، فكيف تحتجون بهذا الخبر؟!.

قيل: قد أجبنا عن هذا، وقلنا: بلى تملك اليوم في إحدى الروايتين، وفي

الأخرى: لا تملك، لكنها كانت مملوكة في الجاهلية، وإنما خرجت عن أن تكون أملاكًا حتى صارت دار الإسلام.

ويدل عليه: ما روى أبو إسحاق الفزاري في كتاب السير بإسناده عن تميم ابن طرفة قال: وجد رجل مع رجل ناقة له، فارتفعا إلى النبي ﷺ، فأقام البينة أنها ناقته، وأقام الآخر البينة أنه اشتراها من العدو، فقال رسول الله ﷺ: «**إن شئت خذها بما اشتراها، وإن شئت فدع**»[١]. وهذا نص؛ لأنهم لو لم يملكوها لردها عليه بغير ثمن، وهذا لا يمكن تأويله على وجوب قيمة في بيت المال لئلا يفسخ البيع والقسمة؛ لأنه قال: «**إن شئت خذها بما اشتراها**». فخيره بين الأخذ ورد الثمن، والقيمة قد تزيد على الثمن وتنقص منه، فلا يصح حمله على القيمة في بيت المال؛ لأجل ذكره للثمن الذي اشتراها به.

ويدل عليه: أن كل طائفتين جاز أن تملك إحداهما على الأخرى بالقهر، جاز أن تملك الأخرى عليها به، كالروم والترك، وعكسه الطائفتان من المؤمنين، أعني أهل البغي وأهل العدل، فإن نازعوا الأصل، دللنا عليه: بما روي عن المغيرة بن شعبة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه خرج مع قوم من المشركين إلى النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ليسلموا، ثم إنه استغفلهم في بعض الطريق، وقتلهم، وأخذ مالهم، فحمله إلى النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: «**أما الإسلام فقد قبلناه منك، وأما المال فمال غدر لا حاجة لنا فيه**»[٢]. ولم يأمره برده على ورثتهم، ولأنه حربي، فملك ماله عليه بالغلبة في داره.

---

(١) رواه أبو داود في المراسيل (٣٣٩).

(٢) رواه البخاري في الشروط (٢٥٨١).

أصله: إذا غلب عليه المسلم، وإذا ثبت هذا الأصل صح القياس.

فإن قيل: لا يمتنع أن تملك عليهم بالقهر، ولا يملكوا به علينا كما ملكنا عليهم بالشفعة، ولم يملكوا بها علينا، وكذلك النكاح يملك عليهم، ولا يملكوا علينا.

قيل: أما النكاح فلا يمتنع أن يملكوا به ويملكوا بالقهر كما يملك على الوثني والمجوسي ماله بالقهر، وإن لم يملك عليهم عقد النكاح، وأما الشفعة فلا يمتنع أن يملكوا بها عليه، ويملكوا بالقهر، كما قالوا: هم لا يملكوا أهل الذمة إحياء مواتنا، ويملكوا علينا بالبيع والاحتشاش، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: إنما جاز أن تملك عليهم؛ لأنه سبب مباح، وليس كذلك ملكهم علينا؛ لأنه سبب محظور، ولا يملكوا به علينا.

قيل: الأسباب المحظورة يجوز أن يقع بها الملك كالمبتاع على سوم غيره، وعند أذان الجمعة عندهم، ووطء الأب جارية ابنه إذا علقت، وكذلك وطء الشريك، وكذا إذا دخل المسلم دار الحرب بأمان، فأخذ أموالهم غصبًا، فإن ذلك محظور، ويملك.

فإن قيل: لا نسلم ذلك، ونقول: لا يملكه بالغصب دللنا عليه بقصة المغيرة بن شعبة، فمنازعتهم رد للنص.

فإن قيل: المحظور: الوطء، وذلك لا يملك به، وإنما يملك بالعلوق، وهو من فعل الله تعالى، فلا يوصف بالحظر.

قيل: يملك بالعلوق من وطئه، فالوطء أحد السببين كالإيجاب، ويتم بالعلوق كما يتم الإيجاب بالقبول.

فإن قيل: فعندكم لا يصح البيع عند النداء، ولا بيع الحاضر للبادي؛ لكونه محظورًا، فقل مثله في القهر المحرم.

قيل: القهر فعل، فلا يؤثر التحريم فيه كالإكراه على الرضاع، ولا يمنع من ثبوت حكمه، والبيع قول، فأثر التحريم فيه، كالإكراه على الطلاق، وكلمة الكفر.

فإن قيل: لما جاز أن يملك المسلم بالغلبة رقابهم كذلك أموالهم، وأهل الحرب لا يملكون رقابنا، فلا يملكون أموالنا.

قيل: لا يمتنع أن يملكوا به أموالنا، وإن لم يملكوا رقابنا، كما جاز أن يملكوا بالبيع والهبة أموالنا، وإن لم يملكوا رقابنا؛ ولأن رقابنا لا تملك، ورقابهم تملك كأموالهم، فصارت رقابهم وأموالهم كأموالنا، وفارقت رقابهم رقابنا، لما ذكرنا.

فإن قيل: البيع سبب يملك به بعضنا على بعض، فجاز أن يملكوا به علينا، وهذا معدوم في مسألتنا.

قيل: علة الأصل تبطل بالإرث سبب تملك به بعضنا على بعض، ولا يجوز أن يملكوا به علينا، وعلة الفرع لا تصح؛ ولأن بعضنا لا يملك على بعض بالغلبة لم يجز أن يملك بعضهم على بعض بها، وكذلك لا يجوز أن يملك بعضنا على بعض بالغلبة ويملكون علينا.

وقد قيل: بأن هذا سبب للملك يعود إلى فعل آدمي، فجاز أن يملك به

على المسلم كالشراء، ولا يلزم عليه كالإرث؛ لأنه يعود إلى فعل الله تعالى، وهذا يلزم عليه على أصلنا الشفعة واستحقاق القصاص.

وقيل أيضًا: بأن الرد يتعلق بالمال كالضمان، ثم ثبت أن الضمان لا يلزم الحربي فيما يتلفه من أموالنا، كذلك الرد، وهذا يلزم عليه الباغي يلزمه الرد، وإن لم يلزمه الضمان.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَا﴾ [الأحزاب: ٢٧]، فامتن علينا بذلك، فلو كانوا يملكون علينا كما نملك عليهم لما كان للامتنان معنى.

والجواب: أن هذا خطاب للصحابة، وموضع الامتنان منه أنه مكنهم من أرضهم وديارهم، ولم يمكنهم من أرض المسلمين ولا ديارهم. ولا دلالة في هذا على أنهم لو مكنهم منها لم يملكوها، ويجوز أن يقال: إنه من علينا بذلك؛ لأنه يصحل لنا من وجه مباح ولا يحصل لهم مثله من وجه مباح، فهذا وجه الامتنان.

واحتج: بما روى حماد بن زيد عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمران بن حصين قال: أغار المشركون على سرح المدينة، فأخذوا العضباء وامرأة من المسلمين، فلما كان ذات ليلة قامت المرأة وقد ناموا، فجعلت لا تضع يدها على بعير إلا رغا حتى أتت العضباء، فأتت على ناقة ذلول، فركبتها ثم توجهت المدينة، ونذرت إن نجاها الله تعالى لتنحرنها، فلما قدمت عرفت الناقة، فأتوا بها إلى النبي ﷺ، فأخبرته المرأة بنذرها، فقال: «**لا نذر في معصية، ولا فيما لا يملك ابن آدم**»[1].

---

(١) رواه مسلم في النذر (١٦٤١).

وروي أن النبي ﷺ أخذ ناقته، فلو كان المشركون ملكوها لملكتها المرأة عليهم، ولو ملكتها لما أبطل النبي ﷺ نذرها، ولأخذ الناقة بالقيمة.

والجواب: أن المرأة لم تأخذها بالقهر ولا العوض، وإنما أخذتها على وجه التلصيص، وعندنا أن الأخذ على هذا الوجه لا يملكها، ويجب عليها ردها إلى مالكها بغير شيء. وبهذا أجاب أحمد في راية أبي طالب. فقال: إذا أخذ العدو من المسلمين، فجاء به رجل واحد فهو لصاحبه؛ لأنه ليس له ملك، مثل الناقة لما جاءت المرأة أخذها، ولم يجعل لها ملكًا. وهو فصل يأتي الكلام عليه.

واحتج: بما روي أن ابن عمر كان له فرس أخذه العدو وظهر المسلمون فرده عليه رسول الله ﷺ[1].

والجواب: أنه لا دلالة في هذا، أي على موضع الخلاف؛ لأنا نقول: إنه يرد عليه وإن كان قد ملكوه ما لم يقسم، وليس في الخبر أنه قسم.

واحتج: بأنه مال أخذه على وجه العدوان والظلم، فلا يفيد الملك.

دليله: المسلم يغصب مال المسلم.

والجواب: أنه يبطل بالمسلم إذا دخل دار الحرب بأمان، وأخذ مالهم، وأحرزه في دار الإسلام، فإنه يملكه، وإن كان قد أخذه على وجه العدوان والظلم، وكذلك إذا استولد جارية ابنه، وإذا اشترى عند سماع النداء، وعلى سوم أخيه.

فإن احترزوا وقالوا: أخذ المال من المسلم لم يكن له تأثير؛ لأن عندهم لا فرق بين مال المسلم وبين مال الذمي، ثم المعنى في المسلمين لما [لم] يملك مال

---

(١) رواه البخاري في الجهاد (٢٩٠٢-٢٩٠٤).

أحدهما على الآخر بالقهر لم يملك الآخر عليه بالقهر، وهذا بخلافه.

واحتج: بأن من لا يملك رقاب المسلمين لا يملك أموالهم بالقهر كالمسلمين.

والجواب: عن الرقاب وعن الأصل ما مضى.

واحتج: بأنه مال مسلم مأخوذ بالقهر، فكان صاحبه أحق به.

أصله: إذا وجده قبل القسمة وبعدها، وإذا وجده في يد رجل أخذ منهم لا على وجه القهر كالسرقة، أو أخذه منهم بغير عوض كالهبة.

والجواب عنه: أن قبل القسمة أن المال على حكم ملك أهل الحرب؛ ولهذا يجوز للإمام أن ينفل، فجاز للمسلم أن يأخذه كما لو وجده في أيديهم، وبعد القسمة استقر حق المسلم فيه، ولهذا لا يجوز النفل، فلم يجز أن يأخذه بغير عوض، وأما بقية المسائل فلا يمتنع أن يملكه من أخذه منهم، ثم يكون صاحبه أحق به، كما قلنا في الشفيع ينتزع المبيع من يد المشتري كالواهب من يد ابنه إلا أنه في موضع يأخذه بالقيمة؛ لأنه عاوض عليه، فهو كالشفيع، وفي موضع يأخذه بغير القيمة؛ لأنه ما عاوض عليه كالهبة.

واحتج: بأن محرمًا لو اصطاد لم يملكه؛ لأنه سبب محرم، كذلك هٰهنا.

والجواب: أن القهر بالإحرام أغلظ، ألا تراه يوجب الضمان على متلفه، وهذا أخف، ألا تراه لا يوجب الضمان عليهم، ولأن تلك العين محرمة في حق المحرم؛ بدليل: أن سائر أسباب الملك من هبة وبيع لا يصح، وليس كذلك هٰهنا، فإنها مباحة في حق الكفار؛ بدليل: يصح ملكهم لها بالبيع والهبة وغير ذلك، وقد حصل على قولهم مال أخذ على وجه العدوان كلام آخر، وهو أنه لا يمتنع أن يكون جهة الأخذ محظورة، ويحصل الملك بها، من ذلك الاستيلاد

لأمة ابنه، والأمة المشتركة، والبيع عند النداء، وإذا قتلت أم الولد سيدها، وكذلك الدين المؤجل يحل بقتل صاحب الدين لمن عليه الدين.

فإن قيل: الاستيلاد حصل بالعلوق، وذلك من فعل الله تعالى.

قيل: إذا قتل مورثه حرم الميراث، وإن كان الموت من فعل الله؛ لأنه استند إلى فعله، وكذلك السفر.

فإن قيل: البيع عند النداء لا يختص تحريمه بالعقد، ألا ترى أنه لو تشاغل عن الصلاة بغير البيع لم يجز.

قيل: صلاة النافلة في البقعة الغصب باطلة، وإن لم يختص التحريم بالصلاة؛ لأنه لو أراد أن يجلس منع، وكذلك التفريق بين الأقارب يمنع صحة البيع، وإن كان المنع من التفريق لا يختص البيع؛ لأنه لو فرق بالهبة لم يجز.

واحتج: بأن ما حصنه الإسلام من النهب لا يملك بالنهب.

دليله: مال المسلم إذا انتهبه مسلم.

والجواب: أنه لا يملك بالنهب، وإنما يملك بالغلبة والحيازة، فنقول: بموجب ما ذكروه والمعنى في المسلمين ما ذكرنا.

واحتج: بأن ما ذهبتم إليه يفضي إلى أن يملك الكافر عبدًا مسلمًا؛ لأنه قد يقهر المسلم على عبده أو أمته المسلمة فملكها، وهو ظاهر كلام أحمد: أنه يملك المكاتب بالقهر، وهذا لا يجوز، كما لا يجوز ملكه بالبيع، وقد صرح به في رواية إسحاق بن هانئ في عبد أبق إلى بلاد الروم فتنصر، ثم ظهر عليه ليس لمولاه أخذه بعدما قسم إلا باليمين، وقال في رواية أبي طالب في عبد مسلم دخل بلاد العدو، وارتد عن الإسلام: فإذا قسمت الغنائم، فليس له شيء.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يملكوها بالقهر وإن لم يملكوا بالبيع؛ بدليل: أنه يملك المجهول بالقهر، ويملك رقاب الأحرار وهم النساء والصبيان، ويملك قهرًا بغير رضا المالك.

فصل

هل يملكوا ذلك قبل أن يحرزوه إلى دار الحرب؟ قياس قول أحمد: أنهم يملكوا ذلك قبل الحيازة؛ لأنه قد ثبت من أصله أن أموال المشركين تملك بالقهر قبل إحرازها إلى دار الإسلام، ويجوز قسمتها في دار الحرب، وهو ظاهر كلامه هٰهنا؛ لأنه حكم بالملك، ولم يفرق بين أن يحيزوا إلى دار الحرب أم لا، وهو مذهب مالك فيما حكاه ابن القصار عنه.

وفيه رواية أخرى: إن أحرزوها في دار الحرب ملكوها، وإن لم يحرزوها لم يملكوها، نص عليه في رواية أبي داود في مراكب تجيء من مصر، فيقطع عليها الروم فيأخذوها، ثم يأخذها المسلمون منهم، وقد صارت إلى قبرس ليس من بلادهم، ورأى أن ما صار في أيديهم يرد إلى أصحابه، ولا يكون غنيمة ولا يؤكل إذا كان طعامًا؛ لأنهم لم يحرزوه إلى بلادهم.

وقال أيضًا في رواية جعفر بن محمد في العدو يغير على أهل سمرقند، ويبيعون الغارة من أهل الشام قبل أن يدخلوا إلى مأمنهم، قال: لا أحب أن يشتري منهم، وبه قال أبو حنيفة.

وجه الدلالة: أن القهر سبب للملك، فيجب أن يحصل به الملك حيث وجد.

دليله: الشراء والهبة والإرث، ولأنه لو كان إحرازها في دار الحرب شرطًا في الملك لوجب أن لا يملك بعضهم على بعض بالقهر؛ لأنه لم يوجد منهم إحرازها في دار الحرب إلى دار أخرى؛ لأن الكل دار حرب، ولأن المسألة

مبنية على أن أموال المشركين تملك بالقهر قبل إحرازها إلى دار الإسلام، كذلك أموال المسلمين، وقد بينّا هذا في مسألتين:

إحداهما: إذا لحق المدد بعد تقضي الحرب هل يشاركون في الغنيمة؟

والثانية: إذا وطئ أحد الغانمين من المغنم هل يحد؟

ووجه الرواية الثانية: أن النبي ﷺ رجع في ناقته العضباء بغير عوض، ولم يكن له وجه إلا أن الكفار لم يحوزوها إلى دار الحرب، فلم يثبت ملكهم.

والجواب عنه: ما قد تقدم، وهو أنه لم يرجع لهذه العلة، وإنما رجع؛ لأن المرأة لم تأخذها بالقهر، وإنما أخذتها على طريق التلصص، لا تملكها بذلك، فلهذا رجع النبي ﷺ فيها، ولأنه لو كان لما ذكروه، لكان النبي ﷺ يستفصل هل أحرزت إلى دار الإسلام أم لا؟

واحتج: بأن يد الإمام ثابتة على دار الإسلام، فملككم غير مستقر؛ لجواز ظهور الإمام.

والجواب: أن القهر والاستيلاء قد وجد من جهتهم، وظهور الإمام مظنون، فيجب أن يحصل الملك، ولا يطرح ما هو موجود متحقق بهزيمة.

واحتج المخالف: بأن المسألة مبنية على أن أموال المشركين لا تملك إلا بالحيازة إلى دار الإسلام أو القسمة.

والجواب: أنا قد أفسدنا هذا الأصل، وتكلمنا عليه.

فصل

وإذا أخذها المسلمون منهم وجاء أصحابها قبل القسمة أخذوها بغير شيء، وإن جاءوا بعد القسمة لم يكن لهم أخذها بحال في أحد الروايتين، نقلها الأثرم وأبو طالب، وابن القاسم وسندي وبكر بن محمد. فقال في رواية أبي

طالب: إن أدركه صاحبه قبل القسم فهو أحق به، فإذا قسم فلا شيء له، وهو أحق به بالثمن. قال: لا ليس له فيه حق، وكذلك نقل الأثرم عنه إذا وجد صاحبه قد قسم ليس له شيء، قيل له: ولا بالثمن؟ قال: ولا بالثمن.

وكذلك نقل ابن القاسم، وسندي إن وجده صاحبه قبل القسم فهو له، وإن وجده بعد ما قسم وصار في البيع ولا أرى له شيئًا. وكذلك نقل بكر بن محمد.

وفيه رواية أخرى: أنه بعد القسم أحق به بالقيمة، نقلها صالح وابن إبراهيم والحسن بن ثواب ومحمد بن جعفر، فنقل صالح عنه: إذا وجد جاريته أو فرسه فهو أحق به ما لم يقسم، فإن قسم أخذ بالثمن.

وكذلك نقل ابن إبراهيم في العبد يأبق، والفرس يشرد فيصير في بلاد الروم، فيؤخذ وهو للمولى ما لم يقسم، فإذا قسم فهو أحق به بالثمن.

وكذلك نقل الحسن بن ثواب، ومحمد بن جعفر في رجل كان عنده عبد رهن على ألف درهم، فسباه العدو، ثم ظهر عليه المسلمون، فاشتراه رجل بخمسمائة، قيل لصاحبه: هذا عبدك، فإما الثمن، وإما أن تدعه، فإن اشتراه يرجع إلى يد المرتهن، وبهذا قال أبو حنيفة، ومالك.

وجه الأولة: ما روى الدارقطني بإسناده عن إسحاق بن عبدالله عن ابن شهاب، عن سالم بن عبدالله، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: **«من وجد ماله في الفيء قبل أن يقسم فهو له، ومن وجده بعد ما قسم فليس له شيء»**[1].

قيل: قد قال الدارقطني: إسحاق متروك الحديث.

قيل: يحتمل أن يكون متروك الحديث لتدليس أو إرسال، وذلك يوجب ضعفه.

---

(١) رواه الدارقطني (٤/ ١١٣).

فإن قيل: يحمل قوله: ليس له شيء بغير عوض.

قيل: هو عام بعوض وبغيره.

وأيضًا: ما روى بإسناده عن قبيصة بن ذؤيب أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «ما أصابه المشركون من أموال المسلمين، فظهر عليهم فرأى متاعه بعينه فهو أحق به من غيره، فإذا قسم ثم ظهروا عليه فلا شيء له فهو رجل منهم»[١]. ونحو ذلك عن علي كرم الله وجهه[٢].

وأيضًا: فإنه قد يعين ملكه فيه بالقسمة، فكان أحق به، كما لو أسلم وهو في يده يعين حقه بالإسلام.

فإن قيل: أخذه منه يؤدي إلى تنفيرهم عن الإسلام، ولهذا أقررناهم على نكاح بلا ولي ولا شهود؛ لئلا يؤدي إلى تنفيرهم، وهذا معدوم هٰهنا.

قيل: ما هو معدوم؛ لأنه لا يمتنع الرجوع لعلة أخرى، وهو أن من أثبت الرجوع أثبته بقوم، وألا يمكنه الرجوع بالبدل الذي عاوض عليه؛ لأنه عاوض الغانمين عما ثبت حقه في الغنيمة، وذلك العوض في أيديهم، وإنما يرجع بقيمة ما حصل في يده بعوض؛ لأنه عاوض الغانمين عما يجب حقه في الغنيمة بذلك، فلا يمكنه الرجوع بالبدل الذي عاوض عليه ولا بقيمته؛ لأن ذلك في يد جميع الغانمين، وإنما يرجع بقيمة ما حصل في يده، فوجب أن يسقط حق الرجوع عن العين، كالشقص المشهور لما لم يمكن الرجوع بعوضه، ولا بقيمة عوضه، وهو البضع، سقط حق الشفيع من العين، وفارق هذا إذا كان الشقص مبيعًا؛ لأنه يمكنه الرجوع بعوضه أو بقيمته، فلهذا ثبت له الفسخ.

---

(١) رواه الدارقطني (٤/ ١١٤). وقال: «هذا مرسل».

(٢) رواه البيهقي (٩/ ١١٢)، تعليقًا، وقال: «منقطع».

فإن قيل: الشفيع إنما سقط حقه من الرجوع لأحد وجهين؛ إما لأنها ملكت الشقص بعين مال، فهو كما لو ملكته بهيمة أو ميراث، أو لأنا لو قلنا: يرجع عليها لم يخل؛ إما أن يرجع بقيمة البضع، أو بقيمة الشقص، ولا يجوز أن يرجع بقيمة البضع؛ لأن البضع لا يتقوم إلا على زوج أو من يجري مجراه، وهي الوطء بشبهة، أو متلف، وهو الغاصب، وليس الشفيع واحدًا منهم، ولا يجوز أن يرجع بقيمة الشقص؛ لأن مبنى الأصول على أن الشفيع يأخذ الشقص بالثمن، أو بقيمة الثمن إذا لم يكن للثمن مثلًا، فأما بقيمة الشقص فلا، وليس كذلك هٰهنا؛ لأن هذه العين يصح تقويمها في حق كل أحد، وحق الرجوع ثابت فيهما؛ بدليل: ما ذكرنا إذا وجدنا في يد من ابتاعهم منهم.

قيل: إذا أسلم وهو في يده، يصح تقويمها في حق كل أحد، ولا يقوم عليه، وأما من ابتاعها منهم فهناك يمكن الرجوع بالبدل أو لقيمته، وهٰهنا يرجع بقيمة ما حصل له، فهو كالشقص الممهور.

واحتج المخالف: بما روى أبو بكر بإسناده عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إني وجدت بعيرًا لي في المغنم، وقد كان العدو أصابوه، قال: «**اذهب فإن وجدته فخذه، وإن وجدته قد قسم فأنت أحق بالثمن إن أردت**»[1].

والجواب: أنه يرويه الحسن بن عمارة عن عبدالملك بن ميسرة عن طاووس عن ابن عباس. قال الدارقطني: الحسن بن عمارة ضعيف الحديث كثير الوهم والغلط، ومن هذه صفته لا يقبل خبره، وعلى أن يحتمل أن يكون هو أحق به

---

(١) رواه البيهقي (٩/ ١١١)، وضعفه.

بالعوض عليه بسبب أنه كان مالكًا كما يقال: فلان أحق بالصدقة من عمرو، وإن لم يكن ذلك واجبًا.

واحتج: بأنه وجد متاعه في يد من لم يسلم عليه، فكان أحق به.

دليله: لو وجد في يد من أخذه منهم يعرفهم ولا عوض أو في يد من ابتاعه منهم، أو وجد المكاتب وأم الولد.

والجواب عنه: إذا أخذه بغير قهر أو بهبة أنه أخذه بغير عوض، فضعفت حجته فرجع عليه كالواهب، وأما من ابتاعه فالمعنى فيه: أنه يرجع عليه بالبدل الذي عاوض عليه، وهٰهنا لا يمكنه الرجوع بالبدل، وإنما يرجع بقيمة ما حصل له، فسقط حق الرجوع كالشقص الممهور، وأما المكاتب فالحكم فيه كالحكم في غيره من الأموال على الروايتين، وأما أم الولد فلا تملك بالقهر؛ فلهذا كانت له، ولا يجوز أن يقال: لما جاز له الرجوع بغير بدل، وهو قبل القسم فأولى أن يرجع بالبدل؛ لأنا قد بينا أن المال قبل القسم باقٍ على حكم ملك أهل الحرب؛ بدليل: أنه يجوز للإمام النفل منه، وبعد القسم قد زال حكم ملكهم.

فصل

فإن أخذه المسلمون منهم بغير قهر ولا قيمة، كالسرقة والهبة، فصاحبه أحق به بغير شيء، نص عليه في رواية أبي طالب، فقال: إذا أخذ العدو من المسلمين، فجاء به رجل وأخذ، فهو لصاحبه، مثل الناقة لما جاءت بها المرأة إلى النبي ﷺ.

وقال أبو حنيفة: صاحبه أحق به بالقيمة.

دليلنا: ما تقدم من حديث عمران بن حصين أن المشركين أغاروا على سرح المدينة وأخذوا العضباء وامرأة من المسلمين، فركبتها المرأة، وتوجهت إلى

المدينة، ونذرت إن نجاها الله لتنحرنها، فأخذها النبي ﷺ وقال: «**لا نذر في معصية، ولا فيما لا يملك ابن آدم**»[١]، فلو كان العوض مستحق لدفع إليها، فلما أخذها بغير عوض دل على إسقاطه.

فإن قيل: إنما أخذها بغير عوض؛ لأن الكفار لم يملكوها، وإنما يملكون بالحيازة إلى دارهم، وليس معنا أنهم بلغوا السرح إلى دارهم.

قيل: لو كان الحكم يختلف لسألها، ولأنها حصلت في يد مسلم بغير قهر ولا عوض، فكان صاحبها أحق بها بغير قيمة كالمكاتب، وكما لو لم يحوزوها في دار الحرب وسرقها مسلم، وليس لهم أن يقولوا: إن المشركين لم يملكوها في تلك الحال؛ لأنا لا نسلم هذا، ولأنه حصل الشيء في يده بغير عوض كالواهب.

واحتج المخالف: بما تقدم من قوله ﷺ: «**وإن وجده بعد القسمة فهو أحق به بالثمن**»، وهذا المعنى موجود هٰهنا.

والجواب: أن هذا لا يتناول موضع الخلاف؛ لأنه يقتضي أن يكون حصل في يده بالقسمة، وليس هٰهنا قسمة، فعلم أن المراد به إذا قسم، وقد أجبنا عنه بما تقدم.

واحتج: بأنه قد تعين ملك الآخذ فيه فكان له القيمة، كما لو حصل في يده بعوض، وكما لو أسلم وهو في يده.

والجواب عنه: ما تقدم، وهو أن الشفيع يرجع ويدفع الثمن، فالواهب يرجع بغير قيمة، فكان الفرق بينهما أن في أحد الموضعين ملكه بعوض، وفي الآخر بغير عوض.

---

(١) سبق تخريجه.

فصل

فإن قهر المشركون المكاتب ملكوه بالقهر، ويكون حكم المكاتب حكم سائر الأموال، صاحبه أحق به قبل القسمة بغير شيء، وبعد القسمة على الروايتين:

إحداهما: لا حق له فيه، ويكون مكاتبًا في يد من حصل في يده، وإن حصل في يد مسلم بغير قهر وغير عوض فصاحبه أحق به بغير شيء، وإن كان بعوض وهو الشراء فصاحبه أحق به بالثمن إن اختار، وقد نص أحمد على هذا في رواية حنبل، وذهب إلى قول علي، ويأتي لفظه، وأما أم الولد فإنها لا تملك، وترد إلى سيدها بكل حال، قسمنا أو لم نقسم، وقد قال أحمد في رواية بكر بن محمد في أم الولد: إذا سباها العدو ثم أصابها المسلمون فقسمت فعلى السيد أن يفديها بالثمن الذي اشتراها به، وهذا يدل على أنها قد ملكت بالقهر؛ لأنه حصل لها أخذ بالقيمة، وحكم بصحة القسمة، ويجب أن يحمل هذا على أن الإمام كان يرى نقل الملك في أم الولد؛ لأنه مختلف فيه، ويحتمل أن يكون المشتري اشترها على طريق الاستنقاذ لها كما يستنقذ الأسير المسلم، وهو قول مالك.

وقال أبو حنيفة: لا يملك المكاتب وأم الولد بالقهر، ويجب ردها على صاحبها قبل القسمة وبعدها بغير شيء.

دليلنا: ما روى أبو بكر بإسناده عن قتادة، عن علي أنه سئل عن مكاتب أسره المسلمون، فاشتراه رجل من المسلمين، قال: إن شاء مولاه افتداه بالذي اشتراه به، وكان عنده على ما بقي من كتابته، وإن أبى كان عند هذا على ما بقي من كتابته، وولاؤه له[1].

---

(١) رواه عبدالرزاق (٩٣٦٢).

وفي لفظ آخر بإسناده عن حلاس أن رجلًا كاتب عبدًا له فسبته الديلم، فذهب رجل فافتداه من العدو، فخاصم إلى علي، فقال لمولاه: إن شئت أعطيت المكاتب متاعه الذي خلف بعده، وأعطيت هذا الذي افتداه به، وهو عبدك على مكاتبته، وإلا فهو لمفتديه[1].

قال أحمد في رواية حنبل: أذهب إلى قول علي، وهذا نص في أن المكاتب يملك بالقهر، ولا يعرف له مخالف.

وأيضًا: فإن عتق المكاتب صدر عن قول أو عتق معلق بصفة في حال الحياة، فلا يمنع من الملك بالقهر، كالتدبير ودخول الدار.

واحتج المخالف: بأنه لا يملك بالبيع، فلا يملك بالقهر كأم الولد.

والجواب: أنه يملك بالبيع عندنا، وأما أم الولد فلا يصح نقل الملك فيها، والمكاتب يصح نقل الملك فيه؛ بدليل: أنه لو زوج عبده من ابنته ومات انفسخ نكاحها.

فصل

فإن دخل رجل من المسلمين دار الحرب فاشترى منهم العبد المأسور، أو وهبوه له، وأخرجه إلى دار الإسلام، فلمولاه الأول: أن يأخذ من المشترى بثمنه، وفي الهبة بغير شيء، فإن باعه المشتري من آخر أو وهبه ثم جاء المولى الأول لم يكن له نقض ما صنع المشتري، ولكنه يأخذ المبيع بثمنه الذي حصل عليه في الهبة بغير شيء، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية الحسن بن ثواب ومحمد بن جعفر في رجل كان عنده عبد رهن على ألف درهم، فسباه العدو،

---

(١) لم أجده.

ثم ظهر المسلمون عليهم، فاشتراه رجل بخمسمائة، قيل لصاحبه: هذا عبدك؛ فإما الثمن، وإما أن تدعه، فإن اشتراه يرجع إلى يد المرتهن. وظاهر هذا أنه اشتراه رجل من بعض الغانمين، وقد حكم بصحة ما صنع المشتري خلافًا لمحمد بن الحسن في قوله: أن ينقض تصرف المشتري.

دليله: أن الشراء يوجب الملك، كما أن القسمة توجب الملك، وكما لو قسم الإمام الغنيمة، فوقع العبد المأسور في سهم رجل من الغانمين لم يكن للمولى الأول أن ينقض القسمة، ويأخذه بغير شيء، كذلك المشتري منهم إذا باعه لغيره يجب أن لا يفسخ بيعه، ويأخذه من يد المشتري بغير شيء؛ ولأن المشتري ملكه من جهة الحربي، وقام فيه مقامه، فلما لم يكن للمولى الأول أن يفسخ تصرف الحربي فيه بحال تصرف المشتري من الحربي، ولا يشبه هذا الشفيع أن له أن يفسخ تصرف المشتري؛ لأن له أن يفسخ تصرف بائعه بحال، وهو أن يجد الدار في يد البائع، فيأخذها من يده، فيفسخ البيع بثمنه، وفي مسألتنا ليس له أن يفسخ تصرف الحربي، فيجب أن لا يفسخ تصرف المشتري منه، أو تصرف من ملكه من جهته.

واحتج المخالف: بأن حق المولى سابق لحق المشتري، ولم يكن منه تسليط على التصرف، فله أن يفسخ تصرفه، كالشفيع له أن يفسخ تصرف المشتري لهذا المعنى.

والجواب عنه: ما تقدم.

فصل

فإن أبق عبد لمسلم إلى دار الحرب، فأخذه المشركون، ملكوه بثبوت أيديهم عليه، وهل يكون أحق به بعد القسمة بالثمن؟ على الروايتين، والمنصوص:

أنه أحق به، نص عليه في رواية إسحاق بن إبراهيم في العبد يأبق والفرس يشرد فيصير في بلاد الروم، فيوجدان، كل هذا يصير إلى المولى ما لم يقسم، فإذا قسم فهو أحق به بالثمن، وبهذا قال مالك، وأبو يوسف ومحمد، قال أبو حنيفة في العبد الآبق: لا يملكوه، وهو أحق به قبل القسمة وبعدها في الدابة إذا ندت إلى دار الحرب ملكوها.

دليلنا: أنهم لو أخذوه من دار الإسلام ملكوه، فإذا أخذوه من دار الحرب ملكوه، كالدابة إذا ندت.

فإن قيل: الآبق إذا فارق دار الإسلام زال عنه يد المولى، وثبتت يده على رقبته، فإذا أخذوه من يد من لا يتعلق بها التمليك لم يملكوه، كما لو باع العبد رقبته بغير إذن مولاه، وفي دار الإسلام هو مأخوذ من يد المولى، ويده يتعلق بها حكم التمليك، فأما الدابة فلا يد لها على نفسه، فحكم يد المولى باقية حتى يتجدد.

قيل له: لا نسلم أن يد المولى قد زالت عنه؛ بدليل: أنه لو وهبه من ابنه الصغير صحت هبته، وقبضه له عند أبي حنيفة، وهذا يدل على بقاء يده، وكذلك لو باعه ممن يمكنه أخذه من دار الحرب بيعه، ولم يكن في يد سيده، لم يصح بيعه.

مسألة: إذا أسلم حربي في دار الحرب، وخرج إلينا أو لم يخرج، وله عقار وأموال، فظهر المسلمون على الدار، أحرز عقاره وماله بالإسلام، ولا يصير شيء من ذلك فيئًا، وهو قول الشافعي.

قال أبو حنيفة: إذا كان له في دار الحرب عقار وأموال، فالعقار فيء، وما سواه من سائر الأموال فما كان منها في يده فهو له، وكذلك ما أودعه مسلمًا أو ذميًا، وما أودعه حربيًا، أو لم يكن في يد أحد فهو فيء.

واختلفت الرواية عن مالك؛ فروي عنه مثل مذهبنا، وروي عنه أنه يكون فيئًا.

دليلنا: ما روي عن النبي ﷺ قال: «**أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**»(١)، والذي في يدي الحربي مال مسلم، وكذلك الأرض مال مسلم، فوجب أن يكون معصومًا من المسلمين.

وأيضًا: قول النبي ﷺ: «**من أسلم على شيء فهو له**»(٢).

وقوله: «**لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه**»(٣).

وروي أن النبي ﷺ حاصر بني قريظة، فأسلم أبناء سعية، فأحرز لهما إسلامهما أموالهما وأولادهما الصغار(٤).

فإن قيل: هذا قول الراوي، ويجوز أن يكون قاله ظنًّا.

قيل: الراوي يجب تصديقه فيما يقوله، وحمله على الصواب دون الخطأ، فإذا قال: أحرز الإسلام أموالهما وأولادهما الصغار يجب أن يحمل ذلك على الصحة، ولا يكون ذلك إلا بالتوقيف من النبي ﷺ والسماع من قوله، ولأنه مال مسلم، فلا يغنم بالظهور على الدار.

أصله: ما كان في يده من المال الذي ينقل ويحول.

وإن شئت قلت: مال مسلم قبل الأسر، فلم يجز استغنامه.

---

(١) رواه البخاري في الإيمان (٢٥)، ومسلم في الإيمان (٢٢).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) رواه أحمد (٥/ ٧٢، ١١٣).

(٤) رواه البيهقي (٩/ ١١٣، ١١٤).

دليله: ماله الذي في يده مشاهده، ولا يلزم عليه إذا ظهر المشركون على أموال المسلمين وأخذوها أنهم يملكوها؛ لأن ذلك لا يسمى غنيمة، ولأنه يستوي فيه الأصل المقيس عليه، وهو ما كان في يديه، والفرع، وهو ما كان وديعة له، ولأن حكم الغلة فلم يجز استغنامه، وهناك لا يجوز لهم استغنامه، فإن غنموه معنا ملكوه كما يملك جارية ابنه بالاستيلاد المحرم، فأما هٰهنا فعندهم يجوز استغنامه، ولا يلزم عليه من جهة المعنى؛ لأن القهر هناك حصل من الكفار للمسلمين، فملكوا عليهم كما يملك المسلمون عليهم بالقهر، فأما ملك المسلمين على المسلمين بالقهر، فلا يجوز، كما لا يجوز قهر بعضهم لبعض بالغصب وقطع الطريق، وكل من لم يجز أن يغنم ماله الذي في يده لم يجز أن يغنم ما ليس في يده كالذمي.

واحتج المخالف: بأنها بقعة من دار الحرب؛ بدليل: أنه لا يتعلق به شيء من أحكام دار الإسلام، فوجب أن يغنم بالظهور عليها.

دليله: سائر بقاع دار الحرب.

والجواب: أنه لا يجوز اعتبار هذه البقعة بغيرها من البقاع وإن كانت من دار الحرب كما لم يجز اعتباره، وما في يده في دار الحرب، وكان المعنى فيه: أن ما في يده ملك لمسلم، فيميز عن سائرهم، كذلك هذه البقعة ملك لمسلم، فيجب أن يتميز عن سائرهم.

ويبين صحة هذا: أن الحربي المستأمن إذا اشترى دارًا في دار الإسلام ورجع إلى دار الحرب، وانقضى أمانه، كانت الدار مغنومة؛ لأن مالكها لا حرمة له، وكان الاعتبار بالمالك دون سائر بقاع دار الإسلام، كذلك هذه من دار الحرب لا يجوز أن تكون مغنومة لحرمة مالكها، ولا اعتبار بالدار.

فإن قيل: العقار لا يثبت عليه اليد، ولهذا يضمنه الغاصب، فإذا ثبت يد المسلم عليه لم يجز أخذه منه.

قيل: العقار يثبت عليه اليد كما تثبت على ما ينقل ويحول؛ ولهذا نقول: إن الذمي في يده العقار إذا ادعى عليه كان القول قوله مع يمينه، وعلى المدعي البينة، ولهذا نقول: إن البائع إذا خلى بينه وبين المشتري تثبت يد المشتري عليه، وزالت يد البائع عنه، وانتقل الضمان إلى المشتري فيه، والراهن إذا سلمه إلى المرتهن لزم الرهن، وحصل في يد المرتهن وفي قبضه، وإذا كان كذلك لم يكن بينهما فرق.

مسألة: إذا أسلم الحربي المستأمن وله مال في دار الحرب وعقار وامرأة حامل وأولاد صغار، وظهر المسلمون على الدار، لم يكن شيئًا من ذلك فيئًا، وهو قول الشافعي، قال أبو حنيفة: يكون جميعه فيئًا، واختلفت الرواية عن مالك، فأما الأموال فقد تكلمنا عليها في المسألة التي قبلها، وأما الأولاد.

فدليلنا: أنه أسلم، وله تابع له في الكفر، فوجب أن يحكم بإسلامه.

أصله: إذا كان الولد معه في الدار، إما في دار الحرب أو في دار الإسلام، وإذا ثبت إسلامه لم يجز سبيه كسائر المسلمين.

فإن قيل: المعنى في الأصل أن الدار لم يختلف بهما، وليس كذلك في مسألتنا، فإن الدار قد اختلفت بهما واختلاف الدار يقطع العصمة، ويبطل الحقوق، يدل عليه أنه إذا سبي أحد الزوجين، ونقل إلى دار الإسلام، وقعت الفرقة بينهما لاختلاف الدارين، فكذلك إذا سبي صبي صغير وأبواه في دار الحرب، فإن الصبي يصير مسلمًا، فلو كان أبواه في السبي أو أحدهما كان محكومًا

بكفره، فدل هذا على أن الدار إذا اختلفت بينهما انقطع حكم التبع لأبويه، وإذا لم تختلف الدار بينهما يكون تابعًا لأبويه أو لأحدهما، وكذلك إذا مات ذمي وله أخ في دار الإسلام ذمي وأخ في دار الحرب كان ميراثه للأخ الذمي، ولم يرثه الأخ الذي في دار الحرب.

قيل: سبي أحد الزوجين يوقع الفرقة بينهما عندنا؛ لأنا لا نعلم بقاء الزوج في الغالب دون اختلاف الدارين يدل على أن الزوجة إذا سبيت والزوج في دار الحرب لم يحصل في السبي، فإن الفرقة تقع بينهما في دار الحرب قبل أن ينقلوها إلى دار الإسلام، وكذلك الصبي إذا سبي وليس معه أبواه ولا أحدهما كان محكومًا بإسلامه تبعًا للسابي، وليس ذلك لاختلاف الدارين، ولكن لأن الغالب أن الجيش إذا سبوا سبيًا لا سبيل له إلى معرفة أبويه وهلاكهما، فجعل بمنزلة ما لم يكن كما جعل اللقيط في دار الإسلام مسلمًا، وحكم فيه بحكم الدار لما أشكل أمر والديه وهل هما كافران أو مسلمان حكم بإسلامه تبعًا للدار.

يبين صحة هذا: أنا نقول: يصير مسلمًا في الحال قبل نقله إلى دار الإسلام، ولا يلزمنا على هذا إذا علمنا وجود أبويه في دار الحرب أنه يجب ألا يحكم بإسلامه؛ لأن ذلك نادر، والغالب أنه لا سبيل للجيش إلى معرفة ذلك، وقد يكون الحكم للغالب، وسقط حكم النادر.

وليس يلزمنا في الجواب عن هذا الدليل أكثر من بيان مذهبنا، وإن عندنا أن ذلك ليس لاختلاف الدارين، وإنما هو للمعنى الذي ذكرنا، ويوضح هذا: أنه لو مات هذا الطفل بعد السبي وهم في دار الحرب وجب غسله، والصلاة عليه، واستعمال سنن المسلمين فيه، نص عليه في رواية أبي داود في السبي يموتون في بلاد الروم وليس معهم آباؤهم يصلى عليهم.

وأما ميراث الحربي من أخيه الذمي فلا أعرف فيه رواية بالمنع، وقد روى أحمد إلى ما يدل على الإرث، فقال في رواية الأثرم في حربي دخل إلينا بأمان، فجنى عليه: يبعث بديته إلى ملكهم. وهذا يدل على بقاء العصمة.

وكذلك نقل حرب عنه في رجل من أهل الحرب قدم بأمان، فمات وترك مالًا: بعث بماله لورثته من أهل الحرب، وهذه الألفاظ محتملة؛ لأنه يحتمل أن يكون هذا الميت في دارنا حربي؛ ولهذا ورث ورثته من أهل الحرب، ولكن قد نقل يعقوب بن بختان عنه في رجل من أهل الذمة قتله رجل من المسلمين. قال: يبعث بديته إلى أهل بلاده، وهذا اللفظ صريح في أهل الذمة.

وعلى أن اختلاف الدارين إذا أثر فإنما يؤثر في حق الآدمي الذي لا تعلق له لحق الله كالميراث، فأما ما كان حقًّا لله، أو تعلق بحق الله، فلا يؤثر فيه الاختلاف؛ بدليل: أن النسب لا ينقطع بينهما لتعلق حق الله به والإسلام حق لله.

واحتج المخالف: بأن اختلاف الدارين يقطع العصمة، وتبطل الحقوق؛ بدلالة وقوع الفرقة بين المسبية وبين زوجها في دار الحرب؛ لاختلاف الدارين، وكذلك لو سبي صبي من المشركين انقطعت العصمة بينه وبين أبويه؛ بدليل: أنه لو مات لم يصل عليه ودفن في مقابر المسلمين، وكذلك لو سبي حربي فأعتق ثم مات لم ترثه ورثته الذين في دار الحرب، وإذا ثبت أن اختلاف الدارين يقطع العصمة ويبطل الحقوق. قلنا: إذا أسلم الحربي في دار الإسلام، فقد صار من أهل الدار، واختلفت به وبأولاده الصغار الدار، فيجب أن تنقطع العصمة بينه وبينهم، وإذا انقطعت بينهم لم يتبعه أولاده الصغار في الإسلام، وإذا لم يتبعوه كانوا باقين على حكم أهل الحرب، فإذا ظهر على الدار كانوا فيئًا كسائر ماله الذي في دار الحرب يكون فيئًا؛ لأن

اختلاف الدارين يبطل الحقوق، ويمنع ثبوت يده على ما في دار الحرب، فإذا لم تكن يده ثابتة بقي على حكم أموال أهل الحرب.

والجواب عنه: ما تقدم، فلا وجه لإعادته.

مسألة: إذا تزوج المسلم حربية في دار الحرب فحبلت منه ثم ظهر المسلمون على الدار فالولد حر لا يجوز سبيه؛ لأنه مسلم بإسلام أبيه، وقد قال أحمد في رواية محمد ابن يحيى الكحال في نصراني أو يهودي مات وامرأته حامل، فأسلمت بعد موته، فما في بطنها مسلم، فقد نص على إسلام الحمل بإسلامه، وهذا يمنع سبيه، وهل يجوز استرقاق الأم؟ قياس المذهب جواز ذلك؛ لأنه لا يؤدي إلى إسقاط حق المسلم؛ لأن النكاح لا ينفسخ بطريان الرق على أصلنا.

وقال أبو حنيفة: يجوز سبي الأم وما في بطنها.

وقال الشافعي: لا يجوز سبي الولد، وفي الأم وجهان.

فالدلالة على أنه لا يجوز سبي الولد: أنه محكوم كالحرية وإسلامه، فلم يجز استرقاقه، أصله البالغ.

فإن قيل: لو كان حرًّا لمنع ورود الرق على الأم، ووقوع الملك فيها، ألا ترى أن أمه لو كان في بطنها ولد حر فباعها مولاها لم يصح البيع، وحدوث الرق أكبر من نقل الملك، فإذا منع نقل الملك لحرمة الولد، فلأن يمنع حدوث الرق لأجلها أولى، ولما جاز حدوث الرق فيها علم أن الولد الذي في بطنها لا يبقى حرًّا، ويرق برقها.

قيل: الدلالة على أنه حر: أنه مولد من بين حرين، ولأن حرية الولد في النكاح معتبرة بحرية الأم، والأم حرة حين العلوق، وإنما صرت رقيقة بالاسترقاق بعد العلوق، فدل على أنه حر.

وقولهم: لو كان حرًّا لمنع ورود الرق على الأم لا يصح؛ لأن كون الحمل حرًّا لا يمنع من رق الأم، ونقل الملك فيها، ألا ترى أن الأمة إذا غرّت بالحرية ووطئها زوجها الحر على أنها حرة فإن الحمل حر، وإن كانت هي أمة تنتقل بموت سيدها إلى ورثته، وإنما لم يجز بيعها؛ لأن الحمل الذي معها بحمل مستثنى من جملة البيع، وهو مجهول، وجهالة الاستثناء توجب جهالة المبيع، فلهذا لم يصح البيع، ولهذه العلة إذا باع الأمة واستثنى حملها، وكذلك إذا باع أمة وحملها لغيره كالموصى بولدها لا يصح؛ لأنه يحصل مستثنى، فلا يصح لجهالته، وهذا المعنى معدوم في الاسترقاق؛ لأن الجهالة لا تنافيه؛ بدليل: أنه لو ظهر الإمام على الدار وفيها نساء وصبيان ثبت استرقاقهم وإن كانوا مجاهيل، ولأنه لا يمتنع أن يكون حملها يمنع بيعها، ولا يمنع استرقاقها، كما أن رقاب المشركين يجوز ملكهم بالاسترقاق، ولا يجوز ملكهم بالبيع والشراء.

فإن قيل: لو حكم بإسلام الحمل لوجب إذا انفصل ميتًا أن يصلى عليه كما لو مات بعد الانفصال.

قيل: الدلالة على أنه مسلم أن أحد أبويه مسلم، فوجب أن يكون مسلمًا بإسلامه، كما لو كان ظاهرًا، ولأنه لو لم نحكم بإسلامه حملًا لم يوقف له الميراث إذا كان أبوه مسلمًا؛ لأن الإسلام الطارئ بعد موت الموروث لا يوجب إرثًا عند مخالفنا، فلما قال بأن الأب إذا أسلم وله زوجة حامل ثم مات الأب وقف ميراثه على أنه مسلم.

فإن قيل: يكون مراعًى، ألا ترى أنه إذا خرج ميتًا لم يرثه كذلك يكون حكمه في مسألتنا مراعى، فإذا استرقت الأم قبل الانفصال لم يحكم له بالإسلام لأجل إسلام أبيه.

قيل: لا يجوز أن يكون مراعًى، ألا ترى أنه لو كان أبواه مسلمين حكمنا بإسلامه ولم يجز أن يقال بأنه مراعًى، فإن ارتد الأبوان قبل الوضع لم يحكم بإسلامه.

فإن قيل: لو كان مسلمًا لوجب إذا انفصل ميتًا أن يصلى عليه كما لو مات بعد الانفصال.

قيل: قد أجاب عن هذا قوم بأنا قد اتفقنا على أن من شرط الصلاة عليه أن تضعه حيًّا، فإذا وضعته ميتًا لم يوجد شرطه، وليس من شرط الحكم بإسلامه أن يكون موجودًا حين إسلام الأب، وأما على أصلنا فإنه يصلى عليه؛ لأنه يصلى على السقط إذا كان له أربعة أشهر، فلا يلزمنا هذا.

فإن قيل: فلو قلنا أنه يتبع أباه في الإسلام لم يمتنع ثبوت الرق فيه، وإن امتنع ثبوته في ابنه؛ لأن الرق لو ثبت في أبيه لثبت ابتداء، ولا يجوز ابتداءً استرقاق على حر مسلم، وليس كذلك الولد، فإنه يصير رقيقًا من طريق السراية من جهة الأم، وقد يجوز أن يثبت من طريق السراية ما لا يثبت ابتداء، كما لو كان أبوه كافرًا، واسترقت الأم ثبت الرق فيه من طريق السراية؛ لأنه لا يمكن استرقاقه في بطن الأم، وكذلك لو أعتق نصيبه من العبد عتق نصيب شريكه من جهة السراية عند مخالفنا، ولا يجوز أن يثبت فيه العتق من جهته ابتداءً، وكذلك لو وصي بما في بطن جاريته لرجل، ومات الموصي، فأعتق الورثة الجارية عتق ما في البطن من جهة السراية، ولو أعتقوه ابتداءً لم يعتقوه، كذلك حق الاستيلاد يثبت في ولد أم الولد من طريق السراية وإن لم يثبت ابتداءً، وكذلك ولد الهدي والأضحية.

قيل: الرق لا يسري، وإنما التغليب والسراية للعتق، يدل على ذلك أن العبد بين الشريكين إذا أعتق أحدهما نصيبه غلب العتق في نصيب شريكه، ولم

يغلب الرق في نصيب المعتق، وما ذكروه منه إذا سبيت الأم والأب كافرًا أن الرق طرأ عليه بالسراية؛ لأنا نقول ذلك، بل السبي يقع عليهما معًا، والاسترقاق يتناولهما معًا، ولا يكون الرق ساريًا من الأم إلى الولد.

وقولهم: لا يمكن استرقاقه في بطن الأم غير صحيح؛ لأن اليد تثبت عليه بثبوتها على الأم، وأما إذا أعتق نصيبه من العبد، فإنما عتق نصيب شريكه؛ لأن العتق مبني على السراية، والرق ليس بمبني على السراية، وكذلك إذا أعتق الورثة سرى إلى الولد؛ لأن العتق تغليب، ولذلك الاستيلاد سرى إلى الولد؛ لأنه يتضمن العتق، وأما ولد الهدي فإنما سرى إليه؛ لأنه حدث بعد وجود سبب الاستحقاق للأم، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه المانع من الاسترقاق، وهو الإسلام، سبق السبب الموجب لاسترقاق الأم، فلم يتبع.

واحتج المخالف: بأن الولد ما دام متصلًا بالأم فهو كعضو من أعضائها؛ بدلالة: أنه يتبعها في البيع والعتق والتدبير والكتابة كما يتبعها سائر أعضائها، فإذا طرأ عليها رق وجب أن يثبت حكمه فيه، كما يثبت في سائر أعضائها.

والجواب: أنا نعارض بهذا بأنه لا يجري مجرى عضو من أعضائها في الوصية، فإنه يجوز أن يوصى بالحمل دون الأم، وبالأم دون الحمل، ويصح الإقرار للحمل دون الأم، وللأم دون الحمل، ويصح الإقرار به، فيقول: هذا الحمل لزيد، والجارية لعمرو، ويصح إقراره بالعتق، وبدل الحمل موروث وهو الغرة، وهذا كله يدل على أنه ليس بمنزلة العضو؛ لأن هذه الأحكام لا تثبت للأعضاء، ويجب اعتبار غالب الأصول دون نادرها.

واحتج: بأن العتق الطارئ على الأم يسري إلى الولد، فيجب أن يكون الرق الطارئ عليها مثله كالأعضاء، وكما لو كان الأب كافرًا.

والجواب: أن العتق إنما سرى إلى الولد؛ لأن مبناه على التغليب والسراية، وليس كذلك الرق، فإنه لم يبن على التغليب والسراية، ألا ترى أنه إذا أعتق نصيب من العبد كمل العتق في جميعه، ولم يجب أن يكمل الرق الذي في نصيب شريكه ويرد عتق المعتق ثم يقول: الرق لا تسري إلى الأعضاء؛ لأن أمير الجيوش لو قال في رجل من الأسارى: أرققت هذا إلا يد أنه يصير جميعه رقيقًا؛ لأن اللفظ يتناول جميع البدن، واستثناء اليد عبث ولغو، وعلى أنه يجوز أن يكون الولد حرًّا والأم رقيقة، ولا يجوز أن يكون العضو حرًّا والباقي رقيقًا، فدل على الفرق بين العضو والحمل، وأما إذا كان الأب كافرًا، فإن الرق لم يحصل بالسراية، وإنما وقع الرق عليه وعلى الأم، وقد بينا ذلك.

واحتج: بأن ما يسري من الأم إلى الولد في حال كفر الأب، فإنه يسري إليه في حال إسلام الأب كالعتق.

والجواب: أن الرق لا يسري من الأم إلى الحمل إذا كان الأبوان كافرين، وإنما يقع السبي عليهما، والاسترقاق يتناولهما معًا، وعلى أنا قد بينا الرق والعتق.

واحتج: بأن العتق إذا سرى فالرق أولى؛ لأن العتق الطارئ يجوز أن يثبت في بعض الشخص، والرق الطارئ لا يثبت في بعضه، ألا ترى أنه لو أعتق عبدًا بينه وبين آخر ثبت العتق في نصيبه خاصة إذا كان معسرًا، ولو سبى الإمام قومًا من أهل الحرب لم يجز أن يسترق أنصافهم ويترك أنصافهم أحرارًا.

والجواب: أن الرق يتبعض عندنا؛ لأن الحر إذا تزوج بجارية نصفها حر ونصفها رقيق، أو تزوج بها، كان نصف الولد حرًّا، ونصفه مملوكًا.

واحتج: بأن الولد لو بقي حرًّا لم يجز ثبوت الرق فيها، ووقوع الملك عليها، ألا ترى أن أمة لو كان في بطنها ولد حر فباعها مولاها لم يصح البيع،

وحدوث الرق أكثر من بقاء الملك، فإذا امتنع نقل الملك فيها لحرية الولد فلأن يمتنع حدوث الرق لأجلها أولى، ولما جاز حدوث الرق فيها علم أن الولد الذي في بطنها لا يبقى حرًّا، ويرق برقها.

والجواب عنه: ما ذكرنا، وهو أن كون الحمل حرًّا لا يمنع من نقل الملك في الجارية، كالأمة إذا غرت من نفسها فوطئها على أنها حرة، فإن الحمل حر، وهي مملوكة لمولاها، وإذا مات ورثها وارثه، وإن كان في جوفها ولد حر، ولم يمنع حرية الحمل من انتقال الملك في الجارية، كذلك هٰهنا.

مسألة: إذا دخلت حربية مستأمنة إلى دار الإسلام فتزوجت ذميًّا لم تصر ذمية، فإن أرادت الرجوع إلى دار الحرب بعد موت الزوج أو طلاقه لم تمنع، وكذلك إذا أذن لها الزوج، وهو قول الشافعي، قال أبو حنيفة: تصير ذمية، وتمنع من الرجوع.

دليلنا: أنه عقد لا يصير به الرجل ذميًّا، فلا تصير به المرأة ذمية.

دليله: عقد البيع والإجارة، ولأنه عقد على المنافع أشبه الإجارة، ولأنه لزمها المقام في دار الإسلام لحق آدمي، فإذا زال الحق كان لها الرجوع.

أصله: إذا آجرت نفسها مدة، أو لزمها دين فحبست بالدين، فإذا انقضت المدة أو قضت الدين كان لها الرجوع، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: المعنى في الزوج أنه لا يصير ذميًّا؛ لأن عقد التزويج لا يُلزم الرجل المكون في دار المرأة، فإذا لم يُلزمه المكون في دار الإسلام لم يصر ذميًّا، والمرأة المكون في دار الزوج، وهي دار الإسلام، فصارت ذمية، والمعنى في الإجارة: أنها توجب المكون في دار الإسلام إلى مدة، وعلى أن الإمام يتقدم

إليه فيقول له: إن اخترت المقام في دارنا سنة أخذنا منك الجزية، فإذا أجر نفسه سنة أو أكثر لزمه الجزية، وصار ذميًا.

قيل: لا نسلم أنه قد وجب عليها المقام في دار الإسلام على التأبيد، وإنما وجب عليها المقام ما دام عليها حق، فإذا أوفت ما عليها لم يجب عليها المقام، وهي كالذمية والمستأجرة.

يبين صحة هذا: أنه لا يجوز لها الخروج إلى دار الحرب مع بقاء النكاح إلا بإذن الزوج، فإذا طلقها جاز لها أن تخرج، وكذلك المستأجرة لا يجوز لها الخروج في مدة الإجارة، فإذا انقضت جاز لها الخروج، وذهب المخالف إلى هذا السؤال، وأن عقد التزويج يلزمه المكون في دار الزوج، والزوج من أهل دار الإسلام، فيلزمها المكون في داره، وإذا استحق عليها المقام في دار الإسلام لا إلى هذه صارت ذمية كالزوج، وكما لو عقدت كالزوج، وكما لو عقدت عقد الذمة.

والجواب: أنه يبطل بالمحبوسة بالدين، فإنه وجب عليها المقام في دار الإسلام لا إلى مدة، ومع هذا فلا تصير ذمية.

فإن قيل: فما تقولون في أحكامها؟

قيل: أحكامها أحكام المستأمنين من ضمان أموال الآدميين والحد في سرقتهم، فأما حد الزنا والشرب فلا يلزمها، وفي حد القذف احتمال.

مسألة: إذا أودع الحربي المستأمن [مالًا] في دار الإسلام ثم لحق بدار الحرب فأسر أو قتل، فإنها ترد إلى ورثته، ذكره أبو بكر في كتاب «الخلاف»، وقد حكي عن أحمد في رواية علي بن سعيد: إذا دخل التاجر بأمان فقتل، فعلى قاتله الدية موجه بها إلى ورثته، وإن كان له مال وجه به، وبه قال مالك، وقال:

الحربي ومن نقض العهد بمخالفة شيء مما صولحوا عليه حل دمه وماله، وظاهر هذا أن ماله [فيء]، وحكم الذمي والمستأمن سواء.

وقال أبو حنيفة: الوديعة فيء.

وللشافعي قولان: أحدهما: مثل قولنا، والثاني: مثل قول أبي حنيفة.

دليلنا: أنه لما رجع إلى دار الحرب بطل أمانه في نفسه، فصار مباح الدم، وبقي أمانه في ماله، فلا يتعدى إباحة دمه إلى المال الذي له في دار الإسلام؛ لأن الأمان فيه باقيًا.

والدلالة على بقائه: أنه يصح أن يعقد الأمان لنفسه دون ماله، ولماله دون نفسه، فلو أن حربيًّا بعث بماله إلى دار الإسلام بأمان، وأقام في دار الحرب، انعقد الأمان لماله دون نفسه، وإذا كان الأمان ثابتًا لماله انتقل إلى ورثته، كما لو مات ولم يؤسر، ولم يظهر على الدار.

وإن شئت قلت: كل مال لا يجوز أخذه بغير إذن مالكه في حياته لم يجز بعد وفاته، كمال المسلم والذمي، ولا يلزم عليه المرتد إذا انتقض أمانه في نفسه انتقض في ماله، وصار فيئًا؛ لأنه يجوز أخذه في حياته، وهو إذا لحق بدار الحرب، وكان المعنى فيه أن كفر الردة أغلظ؛ لأن [حبسه][1] يمنع الإقرار، والكفر الأصلي أخف؛ لأنه لا يمنع الإقرار، فجاز أن لا يزيل الأمان في المال.

وإن شئت قلت: مات عن مال له أمان، فوجب أن ينتقل إلى ورثته كما لو مات في دار الإسلام أو مات في دار الحرب حتف أنفه قبل ظهور الجيش على الدار، وليس لهم أن يقولوا: إن المقتول لا يسمى ميتًا؛ لأن المقتول ميت، ولهذا

---

(١) هكذا بالأصل، والسياق غير مستقيم.

لو قال لعبده: إذا مت فأنت حر، فقتل، عتق العبد.

واحتج المخالف: بأنه لما قتل أو أسر زال ملكه عن الوديعة بالقهر والغلبة، فوجب أن لا ينتقل إلى ورثته كماله الذي في يده في دار الحرب.

والجواب: أنا لا نسلم أنه زال ملكه عن الوديعة بالقهر والغلبة؛ لأن ثبوت الأمان فيه يمنع من جريان القهر والغلبة، وقد بينا أن أمانه باق في ماله.

واحتج: بأن الوارث لا أمان له؛ لأنه حربي، فيجب أن لا يرث هذا المال.

والجواب: أنه يرثه مع حق الأمان فيه، ألا ترى أنه إذا تعلق بالمال حق الرد بالعيب ورثه وارثه مع حق الرد بالعيب، وكذلك يرثه مع حق الرهن المتعلق بالمال.

واحتج: بأن صاحب المال لو أسر واسترق لم ينتقل ماله إلى وارثه، كذلك يجب أن لا ينتقل إليه بعد قتله.

والجواب: أنه إنما لم ينقله إلى وارثه بالاسترقاق؛ لأنه حي باق، ولا يجوز أن يورث الحي من الحي، وإنما يرث الحي من الميت.

مسألة: فإن أقرض الحربي المستأمن ثم لحق بدار الحرب، فأسر أو قتل لم يبطل القرض، ويكون لورثته، وقال أبو حنيفة: يبطل القرض، ويسقط عن المستقرض، وقال الشافعي: لا يبطل القرض قولًا واحدًا، وأثبته، وحكمه فيه قولان: أحدهما: أنه لورثته مثل قولنا، والثاني: يكون غنيمة.

دليلنا: ما تقدم، وأنه مات عن مال له أمان، فوجب أن ينتقل إلى ورثته قياسًا على مال الذمي والمستأمن.

واحتج المخالف: بأن مال الحربي لا يصير غنيمة إلا بثبوت يد المسلم عليه وحيازته وإحرازه، والدين لا يثبت عليه اليد، فلا يمكن إحرازه، ولا تأتي

حيازته، فلا يصير غنيمة، ولا ينتقل إلى ورثته؛ لما ذكرنا في الوديعة، وهو أنه زال ملكه عنه بالقهر والغلبة، فلا ينتقل إلى ورثته كسائر أمواله التي في يده، فإذا زال ملكه ولم يصر غنيمة ولم ينتقل إلى الورثة سقطت المطالبة، وإذا سقطت المطالبة بالدين بطل.

والجواب: أنا قد بينا أن ملكه زال بالقهر والغلبة فيما كان في يده في دار الحرب ولم يتعد إلى ماله الذي له أمان، فيجب أن لا يبطل القرض فيه، وأن يكون موروثًا.

مسألة: لا يجوز استرقاق من لا كتاب له ولا شبهة كتاب، كعبدة الأوثان، ومن عبد ما استحسن، سواء في ذلك العرب والعجم، ذكره الخرقي في مختصره، فقال: وإنما يكون له استرقاقهم إذا كانوا من أهل كتاب أو مجوس، فأما من سوى هؤلاء من العدو فلا يقبل من بالغي رجالهم إلا الإسلام أو السيف أو الفداء.

ونقل بكر بن محمد عن أبيه عن أحمد أنه قال: قد سبى النبي ﷺ العرب وأبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سبى بني ناجية، وظاهر هذا يقتضي جواز استرقاق جميع المشركين من أهل الكتاب وغيرهم من العرب والعجم، وهو قول الشافعي.

وقال أبو حنيفة: يجوز استرقاق عبدة الأوثان من العجم، ولا يجوز ذلك من العرب.

فالدلالة على الشافعي: قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾ [التوبة: ٥]، وهذا عام في المشركين، وإذا وجب قتلهم منع ذلك استرقاقهم، ولأنهم لا يقرون على كفرهم بالجزية، فلم يجز استرقاقهم.

دليله: المرتدون، ولا يلزم عليه النساء والصبيان وعبيدهم البالغين وأولاد المرتد الذين ولدوا بعد الردة إذ كانوا صغارًا؛ لأنا قلنا: فلم يجز استرقاقهم، وأولئك صاروا أرقاء بالسبي من غير استرقاق.

فإن قيل: المرتد له حرمة بالإسلام.

قيل: ذلك ما منع من قتله، وتحرم مناكحته، والجزية، ولأنه ضرب من الصغار يقتضي البقاء على الكفر، فلم يثبت في حق من لا كتاب له، ولا شبهة كتاب.

دليله: أخذ الجزية، ولا يلزم عليه القتل؛ لأنه يمنع البقاء على الكفر، ولأنه سبب للإقرار على الكفر، فلا يثبت في حق عبدة الأوثان كالجزية، ولأنه لا كتاب له ولا شبهة كتاب، فلم يجز استرقاقه.

دليله: العربي على أبي حنيفة.

فإن قيل: لا يجوز اعتبار الاسترقاق بالجزية؛ لأن الاسترقاق يثبت في حق النساء والصبيان، ولا تثبت الجزية في حقهم.

قيل: إنما لم تثبت الجزية في حق النساء؛ لأنها تؤخذ لحقن الدم، ودماؤهم محقونة، وليس كذلك في حق الرجال؛ لأن دماءهم غير محقونة، فإذا لم يحقن بالجزية لم يحقن بالرق.

فإن قيل: الاسترقاق أدخل في اللزوم، ألا ترى أنه لو استرق ثم أسلم لم يزل الرق، ولو أسلم وعليه جزية لسقطت.

قيل: لأن الجزية عقوبة، فلا تجري على المسلم، والرق ليس بعقوبة، ولهذا يجري على النساء والصبيان، فلهذا جاز أن يستدام، فأما في مسألتنا، فالحربي من أهل العقوبة، فإذا لم تثبت الجزية في حقه يجب أن لا يثبت الاسترقاق.

فإن قيل: الاسترقاق أغلظ من الجزية؛ لأن الاسترقاق يزيل الملك عن النفس والمال، والجزية تبقي على الحرية، فيكون ملك الذمي باقيًا على نفسه وماله، فجاز أن يثبت الاسترقاق ولا يثبت ما هو أخف منه، وهو الجزية كما ثبت القتل، ولم يثبت ما هو أخف منه من الاسترقاق والجزية.

قيل: هذا لا يوجب الفرق بينهما في مسألتنا كما لم يوجب الفرق في الأصل، وهو المرتد، وقد ثبت أن المرتد لا يسترق، ولا تؤخذ منه الجزية مع أن أحديهما أكمل من الآخر، كذلك هٰهنا، وعلى أنه ما كان يمتنع أن تثبت الجزية، وهي أخف، ولا يثبت الاسترقاق، وإن كان أغلظ؛ بدليل: جواز المن على الوثني بغير مال، ورده إلى دار الحرب، فيعود حربًا لنا، فقد أقر على الكفر بالأخف، وسقط الأثقل، وهو القتل، وكذلك نصالح أهل الحرب بغير شيء، فسقط القتل بالأخف.

يبين صحة هذا: أن المرتد لما لم يجز أن يقَوَّ بأحديهما لم يُقرَّ بالآخر، والكتابي لما أقرَّ بأحديهما أقرّ بالآخر.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿۞ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١].

والجواب: أن الغنيمة تثبت فيما يتملك، ولا نسلم أن عابد الوثن يتملك حتى يدخل تحت الآية.

واحتج: بأن كل طائفة يجوز استرقاق نسائهم وصبيانهم جاز استرقاق رجالهم كأهل الكتاب والمجوس، ولأنه كافر أصلي يجوز قتله فجاز استرقاقه كأهل الكتاب، ولا يلزم عليه المرتد؛ لقولنا: أصلي، ولا يلزم عليه الذمي؛ لقولنا: يجوز قتله، ولا كافر لم يثبت له إيمان ولا أمان، فجاز استرقاقه.

دليله: ما ذكرنا، ولا يلزم عليه من لم تبلغه؛ لأنه إذا بلغته فلم يسلم، جاز استرقاقه.

والجواب: أن المعنى في الأصل أنه يجوز إقرارهم على كفرهم بالجزية، فجاز إقرارهم عليه بالرق، وليس كذلك في مسألتنا، فهم كالمرتدين.

ثم ليس إذا جاز استرقاق النساء والصبيان جاز في الرجال كما وجب حقن دمائهم ولم يجب حقن دماء الرجال، وكذلك يباح مناكحة أهل الكتاب وذبائحهم، ولا يباح ذلك في عبدة الأوثان، وإن المعنى في الأصل أن له كتابًا أو شبهة كتاب، وهذا بخلافه، وعلى أن الميموني نقل عن أحمد في الرجل يشتري الأمة المجوسية من المجوسي: لا يجبرها على الإسلام، لهم ذمة؛ لأنهم كانوا يؤدون الجزية.

وقال في موضع آخر: فإن استباء المجوسية ليس هي بمنزلة أهل الكتاب تجبر على الإسلام. وظاهر هذا أنه يمنع من استرقاق النساء المجوسيات؛ لأنه لو أجاز لم يجز على الإسلام.

واحتج: بأن الاسترقاق عقوبة تتعلق بالكفر، فوجب أن يستوي فيها أهل الكتاب وغيرهم، كالقتل.

والجواب: أنه يبطل بالجزية، ولأنا قد بينا الفرق بين أهل الكتاب وغيرهم وعلى أنه ليس إذا وجب القتل وجب الاسترقاق كالمرتد.

فصل

والدلالة على أبي حنيفة: أنه وثني فلا يستحق أصله العربي، وكل من لا يسترق إذا كان عربيًا لم يسترق إذا كان عجميًا كالمرتد، ولأنه ليس له كتاب ولا شبهة كتاب، فلا يسترق كالمرتد والعربي، ولأن الرق عقوبة تتعلق

بالكفر، فاستوى فيها العرب والعجم، كالقتل، يستويان هناك في الإثبات يجب أن يستويا هٰهنا في المنع.

فإن قيل: العرب بالغوا في أذية النبي ﷺ وعرضوه لمفارقة الوطن، فغلظ أمرهم، وهذا لا يوجد في العجم.

قيل: أذية النبي ﷺ كانت من أهل مكة خاصة، فلم وجب أن يغلظ على جميع العرب، وعلى أنه قد آذاه اليهود، ولم يمنع من الاسترقاق.

فإن قيل: المعنى في العرب أن لهم حرمة بكون النبي ﷺ منهم، وكذلك المرتد له حرمة الإسلام.

قيل: هذه الحرمة لم تمنع من تساويهم في القتل، وأنه لا كتاب لهم، وإن قاسوا على أهل الكتاب فالمعنى فيهم أنهم يسترقون إذا كانوا من العرب وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه لا يسترق العربي منهم كذلك الأعجمي، ولأنهم من أهل كتاب، وهؤلاء ليسوا من أهل كتاب ولا شبهة كتاب؛ ولأن آباءهم كانوا على دين حق، فروعيت فضيلتهم فيهم، وأقروا على كفرهم بالرق، وليس كذلك عبدة الأوثان، فإنه لا فضيلة لهم بأنفسهم ولا بآبائهم، فلم يسترقوا.

واحتج: بأن المجوس لا كتاب لهم، ومع هذا يجوز استرقاقهم، فدل على أنه لا يختص بأهل الكتاب.

والجواب: أنهم استرقوا لإلحاقهم بحكم أهل الكتاب؛ بدليل: أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما توقف فيهم في الجزية روى له عبدالرحمن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قول النبي ﷺ: **«سنوا بهم سنة أهل الكتاب»**[1]، فأخذها منهم، ولأنه لما أشكل أمرهم

---

(١) رواه مالك في «الموطأ» (١/ ٢٧٨) (٤٢).

استعملوا فيهم الاحتياط، فحقنوا دماءهم بالجزية والرق؛ لئلا يقدموا على إراقة دمائهم بالشك، ومنعوا مناكحتهم وذبائحهم؛ لئلا يقدموا على الفروج وأكل الذبائح بالشك، ولهذا قيل فيمن دخل من عبدة الأوثان في دين أهل الكتاب وأشكل أمرهم فلم يعلم هل دخلوا في دين من بدل أو في دين من لم يبدل أو قبل النسخ أو بعده؟

واحتج: بأن الرق صغار، فإذا جاز إلحاقه بأهل الكتاب مع فضلهم كان إلحاقه بعبدة الأوثان أولى.

والجواب: أنه باطل بعبدة الأوثان من العرب؛ لأنه لا [...][1] الصغار، ولو كانوا من أهل الكتاب لحق بهم، على أن الإقرار بالحرية وبالرق فضيلة؛ لأنه سبب يحقن به الدم، وهذه فضيلة لا نقصان، فجاز أن يختص بها أهل الكتاب.

مسألة: فإن أسلم الأسير سقط القتل، ورق في الحال، وسقط التخيير بين الرق والمن والفداء، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية أبي طالب في العرب إذا أسلموا بعد أن أخذوا صاروا في حيز المسلمين وقبضتهم، ويجري فيهم سهام المسلمين، يقسمون بين من قال الله عَزَّوَجَلَّ؛ خلافًا للشافعي في أحد القولين، ولا يرقون بغير استرقاق، ويكون الغمام مخيرًا بين ثلاثة أشياء: بين المن، والفداء بأسارى في أيدي المشركين، والاسترقاق.

دليلنا: أن كل أسير لا يجوز قتله رق.

دليله: المرأة.

فإن قيل: المرأة ترق بنفس السبي، فلم يكن هناك تخيير فيسقط، وليس

---

(١) طمس في الأصل.

كذلك هٰهنا؛ لأنه كان مخيرًا بين أربعة أشياء، فتعذر واحد منها، وهو القتل، فكان مخيرًا فيما بقي.

قيل: إنما تعذر التخيير في القتل من طريق الحكم، ومثله تعذر التخيير في المن والفداء؛ لأن الفداء رد له إلى إيدي المشركين، وهذا لا يجوز؛ لأنه كان عام الحديبية ثم نسخ، ولأن الفداء معاوضة، فهو كالبيع، ولا يجوز بيع المسلم من كافر، وكل أسير لا يجوز قتله لا يفادى به.

دليله: المرأة والصبي، ولأن الفداء عقوبة، فوجد لأجل الكفر، فسقطت بالإسلام.

دليله: القتل، وقد نص أحمد على إسقاط القتل في رواية أبي طالب.

والذي يبين أنها عقوبة: أنها تؤخذ عن رقبة الحر لا على وجه الطهرة، وهي كالجزية، ولا يلزم عليه الرق؛ لأنه لا يجب عقوبة؛ بدليل: أنه يجري على النساء والصبيان، وليسا من أهل العقوبة.

واحتج المخالف: بما روي أن العقيلي أسر وأوثق وجعل في الحرة، فمر به النبي ﷺ فقال للنبي: بم أخذت وبم أخذت سابقه الحاج؟ فقال: «**بجريرة حلفائك من ثقيف**»، فقال: إني جائع فأطعمني، وعطشان فاسقني، وأنا مسلم، فقال النبي ﷺ: «**لو قلت قبل هذا أفلحت كل الفلاح**»[1]. وفاداه بمسلمين.

فوجه الدلالة: أن النبي ﷺ فاداه، فأعطاه وأخذ رجلين، ولو كان قد رق بالإسلام صار ملكًا للغانمين، ولم يجز المفاداة به، دل على أنه ما كان رقيقًا.

والجواب: أنه يحتمل أن يكون النبي ﷺ علم من حاله أنه لم يكن مسلمًا في

---

(١) رواه مسلم في النذر (١٦٤١)

الباطن، وإنما أظهر ذلك تقية ونفاقًا؛ طلبًا للخلاص، يدل عليه قوله: «**لو قلت قبل هذا أفلحت كل الفلاح**»، ولو كان إسلامًا صحيحًا، لكان مفلحًا بعد الرق كما كان قبله؛ لأن الفلاح حصول الأمان له.

واحتج: بأن الإمام مخير قبل الإسلام بين أربعة أشياء، فإذا أسلم سقط منها واحد، وهو القتل، فكان مخيرًا فيما يبقى؛ لأن كل من خير بين أشياء فإذا تعذر بعضها كان التخيير قائمًا فيما بقي، ككفارة اليمين، هو مخير بين ثلاثة أشياء: العتق، والكسوة، والإطعام فإذا تعذر واحد منها كان مخيرًا فيما بقي، كذلك هٰهنا.

والجواب: أن التخيير في الكفارة حصل على طريق التخفيف والرفق، فلو أسقطناه فيما بقي زال معناه، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأن تخيير الإمام بين أربعة أشياء على طريق العقوبة، والإسلام يسقط العقوبة الواجبة بالكفر كما يسقط القتل، فأما الرق فقد بينا أنه ليس على طريق العقوبة.

فصل

فإذا ثبت أن إسلامه لا يمنع من الرق، فادعى إسلامًا سابقًا وأظهره، لم تقبل دعواه للآية؛ لأنه يدعي إسقاط الرق، والأصل بقاؤه، فإن أقام شاهدًا واحدًا وحلف معه، فالمنصوص عنه: أن يقبل ذلك، ولا يسترق، فقال في رواية أبي الحارث فيمن أخذ علجًا فقال: كنت قد أسلمت قبل أن تأخذوني أسيرًا لم يقبل منه، فإن شهد له رجل من أسراء المسلمين أنه كان قد أسلم قبل أن يؤخذ تقبل شهادته مع غير المدعي، ولا يقتل، وكذلك إن شهد عبد وحلف معه، أو شهدت امرأة وحلف معها، نص عليه في رواية أبي طالب إذا قال: أنا كنت مسلمًا لم يصدق، وإن شهد له رجل واحد قبل مع يمينه، وإن شهدت امرأة

أيضًا قبلت شهادتها، وإن شهد صبي لم تقبل شهادته، وكذلك نقل يعقوب بن بختان إذا قال: قد أسلمت، وشهد رجل من الأسراء، جازت شهادته مع يمين المدعي، وكذلك إن شهدت له امرأة وعبد مسلم خلافًا لأصحاب الشافعي في قولهم: لا يقبل فيه إلا شهادة رجلين حرين، فيدل على أن الإسلام يثبت بشهادة رجل، وإذا ثبت الإسلام السابق بشهادته لم يجز استرقاقه، فروى أبو بكر في الجزء الأخير من السير عن أحمد بإسناده عن عبدالله قال: لما كان يوم بدر قال رسول الله ﷺ: «**ما تقولون في هؤلاء الأسارى؟**»، فقال أبو بكر: يا رسول الله، قومك وأهلك استبقهم، واستأن بهم، لعل الله يتوب عليهم، وقال عمر: يا رسول الله، أخرجوك وكذبوك، قربهم نضرب أعناقهم، وقال عبدالله بن رواحة: يا رسول الله، انظر وادي كثير الحطب فأدخلهم فيه، ثم أضرم عليهم نارًا، فقال العباس: قطعتك رحم، فدخل رسول الله ﷺ ولم يرد عليهم شيئًا، فقال ناس: يأخذ بقول أبي بكر، وقال ناس: يأخذ بقول عمر، وقال ناس: يأخذ بقول عبد الله بن رواحة، فخرج رسول الله ﷺ فقال: «**إن الله عَزَّوَجَلَّ ليلين قلوب رجال حتى تكون ألين من اللبن، وإن الله ليشد قلوب رجال فيه حتى يكون أشد من الحجارة، وأن مثلك يا أبا بكر كمثل عيسى قال: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، وإن مثلك يا عمر، كمثل نوح إذ قال: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾﴾ [نوح: ٢٦]، وإن مثلك يا عبد الله، كمثل موسى قال: ﴿وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾﴾ [يونس: ٨٨]، أنتم عالة، ولا ينفلتن منهم أحد إلا بفداء أو ضرب عنق**»، قال عبدالله: فقلت: يا رسول الله! إلا سهيل بن بيضاء فإني

سمعته يذكر الإسلام، قال: فسكت النبي ﷺ فما رأيتني في يوم أخوف أن يقع علي حجارة من السماء ذلك اليوم حتى قال: إلا سهيل بن بيضاء، قال: فأنزل الله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ [الأنفال: ٦٧](١).

فوجه الدلالة: أنه قبل شهادة عبد الله في سهيل.

فإن قيل: فأنت لا تقول بظاهره؛ لأن النبي ﷺ لم يستحلف سهيلًا، وعندك يستحلف مع شاهد.

قيل: يجوز أن يكون قد استحلفه، ولم ينقله الراوي، ومثل هذا كثير يجيء في الأخبار.

فإن قيل: فيحتمل أن يكون درأ النبي القتل عن سهيل بقيامه على الإسلام، ونحن نقول: إن القتل يسقط عن الأسير بإسلامه بعد الأسر.

قيل: النبي درأ القتل والفداء جميعًا بقوله: «**لا ينفلتن منهم أحد إلا بفداء أو ضرب عنق**»، وبالشهادة أسقط عنه الأمرين، ولولاها كان يسقط عنه أحدهما وهو القتل، ويدل عليه ما روى أبو بكر بإسناده عن الزهري عن عاصم أن عمر بن الخطاب لما أتى بالهرمز صاحب الأهواز، قال عمر بن الخطاب: هذا الهرمزان قد تولى على حكم، فما ترون، فما أرى إلا قتله، فسكت من عنده من المسلمين، والناس حينئذ ليأتيهم أحد منهم في أن يشير على إمامه بغير رأيه، ثم دعا عمر له، فقال رجل: يا أمير المؤمنين أنا فقد رأيته يصلي، فقال عمر: إذًا والله لا نقتله(٢).

فوجه الدلالة: أنه درأ القتل عنه بشهادة الرجل له بالصلاة، ولأنه قد

---

(١) رواه الترمذي في الجهاد (١٧١٤)، وفي التفسير (٣٠٨٤)، وأحمد (١/ ٣٨١، ٣٨٤).
قال الألباني: «ضعيف».

(٢) رواه الطبراني في «مسند الشاميين» (١٨٠٦) بنحوه. والزهري لم يدرك عاصم.

تتعذر إقامة البينة الكاملة في دار الحرب على إسلامه، فجاز أن تقبل فيه شهادة رجل وشهادة امرأة، ولهذا قالوا: الإنبات علم على البلوغ في حق المشركين؛ لأنه لا حكم لقولهم، ولهذا أجاز أحمد شهادة أهل الذمة على وصية المسلمين في السفر إذا لم يوجد مسلمًا، ولذلك قال في السبي: إذا ادعوا نسبًا، وأقاموا البينة من الكفار قبلت في رواية حنبل وصالح وابن إبراهيم، ولم تقبل في رواية عبدالله وأبي طالب، وكذلك قال في الأسير إذا ادعى إسلامًا سابقًا يرجع إلى شاهد الحال، فإن لم يكن معه سلاح قبل منه، وإن كان معه قتل، نص عليه في رواية ابن إبراهيم؛ لأن الدعوى قد ترجح بالظاهر. ولهذا قلنا: نحن وأبو حنيفة، ومالك في الزوجين إذا تداعيا قماش البيت: ما صلح للرجال فهو للرجل، وما صلح للنساء فهو للمرأة اعتبارًا بالظاهر، وبنى المخالف هذه المسألة على أصله، وأن الحرية لا تثبت بشاهد ويمين؛ لأنه ليس بمال، ولا المقصود منه المال، وهذه الدعوى تتضمن الحرية، ونحن نبنيها على ذلك الأصل، وأن الحرية تثبت بشاهد ويمين في الصحيح من الروايتين، وهو اختيار الخرقي، وقد استوفينا ذلك في كتاب العتق.

وفيه رواية أخرى: لا تثبت إلا بشاهدين.

مسألة: إذا نزل الإمام على بلد أو حصن لم يكن له رميهم بالنار والنفط وفتح البثوق والسيول إلا بأحد شرطين:

أحدهما: أن يكونوا يفعلون بالمسلمين مثل ذلك إذا ظهروا على ديارهم.

والثاني: أن لا يقدروا على هلاكهم إلا بذلك، فيجوز له، وأما قطع الشجر والنخل والتخريب، فلا يجوز أيضًا إلا بأحد شرطين:

أحدهما: أن يكونوا يفعلون بالمسلمين مثل ذلك.

والثاني: أن لا يقدروا على قتالهم إلا بذلك لكثرة النخل والشجر، فيقطع ويهدم ما يتمكن معه من القتال، وقد قال الخرقي في مختصره: وإذا حورب العدو لم يحرقوا بالنار، ولم يغرفوا النخل، ولا يقطع شجرة، ولا يحرق زرعهم إلا أن يكونوا يفعلون ذلك في بلادنا، فنفعل ذلك في بلادهم لينتهوا، وقد نص عليه أحمد في رواية الجماعة منهم أبو داود وأبو الحارث وأبو طالب وغيرهم خلافًا للشافعي في قوله: أن يرميهم بالنار، ويفتح عليهم البثوق، سواء فعلوا ذلك أو لم يفعلوا، وسواء دعت حاجة إليهم أو لم تدع، وأما قطع الشجر والنخل وتخريب الديار، فإن كان بالمسلمين قوة، وطمعوا أن يكون الشجر لهم لم يقطع، وإن كان بهم قلة، ولم يأمنوا أن ترد منهم قطع.

دليلنا: ما روي عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث جيشًا قال لهم: «**انطلقوا باسم الله، وفي سبيل الله**» إلى أن قال: «**ولا تغوروا عينًا، ولا تعقروا شجرًا إلا شجرًا يمنعكم قتالًا أو يحجز بينكم وبين أحد من المشركين**»[1]، فقد نهى عن ذلك، واستثنى الحاجة، ولم يعتبر إن رد إليهم، ولو كان ذلك معتبرًا لذكره كما ذكر الحاجة.

واحتج: أحمد بما روي أن أبا بكر بعث جيشًا إلى الشام، ونهاهم عن قطع الشجر[2].

فإن قيل: إنما نهاهم؛ لأن النبي ﷺ أعلمه أنه يملك الشام ويفتحها[3].

قيل: لم يعلمه أنه يفتحها بنفسه، وإنما أعلمه أنها ستفتح على المسلمين،

---

(١) رواه البيهقي (٩/ ٩٠)، وقواه بشواهده.

(٢) رواه ابن أبي شيبة (٣٣٧٩٣)، والبيهقي (٩/ ٨٩).

(٣) رواه البخاري في فضائل المدينة (١٧٧٦)، ومسلم في الحج (١٣٨٨).

وهذا مات أبو بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قبل فتحها، وفتحت في أيام عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في إمارة أبي عبيدة، ومع هذا فقد نهى أبو بكر عن قطعها.

ويدل عليه ما روى أبو هريرة قال: بعثنا رسول الله ﷺ في بعث فقال: «**إن وجدتم فلانًا وفلانًا فأحرقوهما بالنار**»، ثم قال رسول الله ﷺ حين أردنا أن نخرج: «**إني أمرتكم أن تحرقوا فلانًا وفلانًا، وإن النار لا يعذب بها إلا الله عَزَّوَجَلَّ، فإن وجدتموهما فاقتلوهما**»[1]، فنهى عن تحريقهم، وبين العلة في ذلك من عذاب الله تعالى.

وروى الدارقطني في الأفراد بإسناده عن ابن عمر قال: «**نهى رسول الله ﷺ عن إحراق الطعام في أرض العدو**»[2]، ولأن النخل والشجر والبنيان من أموالهم تدوم منفعته، فلم يجز إتلافه من غير حاجة كالحيوان، ولأنه مال تثبت أيديهم عليه، فإذا لم يجز إتلاف الحيوان منه لم يجز إتلاف غيره.

دليله: ما أخذوه من المسلمين على وجه القهر.

فإن قيل: الحيوان له حرمة في نفسه، وبقية الأموال بخلافه.

قيل: يجوز إتلاف الحيوان لحاجة ولغرض، وهو جواز أكله وقتله؛ ليتوصل به إلى قتل راكبه، فكان ينبغي أن يجوز هٰهنا للحاجة، وهو أن في قتله ضعف للمشركين؛ لقلة الظهر، وللغيظ لهم، فلم يجز قتله، كذلك بقية الأموال.

فإن قيل: ما أخذوا من المسلمين ملك للمسلمين.

قيل: لا نسلم هذا، بل قد صار ملكًا للمشركين، ولأن اعتباراتهم بأفعالهم

---

(١) رواه البخاري في الجهاد (٢٧٩٥).

(٢) أورده ابن طاهر في «أطراف الغرائب والأفراد» (٢٩٧٢)، ورواه الطبراني في «الكبير» (١٢/ ٣٨٩)، (١٣٤٣٦، ١٣٤٦٧)، وفي «الأوسط» (١٥٧٥).

بنا مصلحة المسلمين، وذلك أنهم إذا علموا أنهم إذا حرقوا أموالنا حرقنا أموالهم، وإذا كفوا كففنا، كان فيه ذريعة إلى الكف، ولهذا قال الشافعي: إذا مروا تجار أهل الحرب بعشار المسلمين فإن كانوا يأخذون من المسلمين العشر عشر عليهم، وإن لم يأخذوا لم يؤخذ، كذلك هٰهنا.

وقد قيل: من لا يجوز إتلاف الحيوان عليهم لا يجوز إتلاف ديارهم وشجرهم كالبغاة، ولا يجوز أن يقال: إن ذلك مال مسلم؛ لأنه لا يؤثر ذلك في إباحة دمائهم ما كان يمتنع أن لا يؤثر في إتلاف أموالهم.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢]، فأجاز خرابها بأيدي المؤمنين.

والجواب: أن ذلك كان لحاجة، فروى يحيى بن سلام في كتابه قال الكلبي: لما أمر رسول الله ﷺ بالمسير إلى بني النضير، فبلغهم ذلك خربوا الأزقة، وحصنوا الدور، فأتاهم النبي ﷺ فقاتلهم إحدى وعشرين ليلة، كلما ظهر على دار من دورهم أو درب من دروبهم هدمه ليتسع المقاتل. فدل على أن ذلك كان للحاجة، وهو ضيق المكان، وطول الحرب.

واحتج: بما روى ابن عمر أن رسول الله ﷺ حرق نخل بني النضير، وهي البويرة، وترك العجوة، وهي التي قال الشاعر:

وهــان عــلى سراة بنــي لــوي   حريــق بــالبويرة مســتطير

وفيها نزلت: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا﴾ [الحشر: ٥]، الآية[1].

---

(١) رواه يحيى بن سلام في «تفسيره» (٢/ ٧١٢)، ورواه البخاري في المغازي (٣٨٠٧، ٣٨٠٨)، ومسلم في الجهاد (١٧٤٦) مختصرًا.

والجواب: أن أحمد قال في رواية مهنا: لا يثبت عن النبي ﷺ أنه حرق نخل بني النضير، وقال في رواية بكر بن محمد عن أبيه: أن رسول الله ﷺ قطع نخل بني النضير وأحرق ليس لهم إسناد، وظاهر هذا من أحمد تضعيف الحديث، ويجب أن يكون هذا التضعيف من أحمد رجع إلى بعض طرق الحديث، فأما إلى أصل الحديث فلا؛ لأن القرآن قد نزل به، وقد ذكره البخاري وغيره، فيكون الجواب: أنه يحتمل أن يكون هناك حاجة دعت إلى قطعها وتحريقها.

واحتج: بأنه لما جاز قتلهم لغير حاجة، كذلك إتلاف أموالهم.

والجواب: أنه إذا سباهم وظهر عليهم لم يجز قتلهم إلا على وجه المصلحة؛ لأنه مخير بين أربعة أشياء: تخير حفظ ومصلحة.

واحتج: بأن للإمام والجيش أن يحرقوا ما عدا الأرواح والحيوان إذا خاف عليها أن يستنقذها المشركون، كذلك هٰهنا، وقد قال أحمد في رواية المروذي في أمير عسرك باع ما باع من الغنائم ثم أمر بأن يحرق ما بقي قال: لا بأس، ولا يترك لهم شيئًا يعينهم.

والجواب: أن منافع تلك الأشياء لا تدوم، وليس كذلك في النخل والشجر والبنيان، فإنه تدوم منفعتها، فربما قويت شوكة المسلمين فظهروا على ذلك وأخذوه.

مسألة: إذا لحق المدد بعد تقضي الحرب وضمّ الغنائم لم يشاركوا في الغنيمة، ذكره الخرقي، ونص عليه في رواية صالح، فقال: إذا وصل إلى العسكر الأعظم بعد ما غنموا ليس له شيء ما شهد معهم، وكذلك نقل أبو طالب عنه إذا شهد الوقعة والفتح أسهم له، وإن لم يشهد يسهم له، وهو قول مالك، والشافعي.

وقال أبو حنيفة: إذا لحق المدد قبل إخراج الغنيمة إلى دار الإسلام شركهم فيها.

دليلنا: ما روى بعض من نصر هذه المسألة عن أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «**الغنيمة لمن حضر الوقعة**»[١]، والمدد لم يشهد الوقعة، فوجب أن [لا] يكون لهم من الغنيمة شيء؛ لأنه جعلها لمن حضر، والمحفوظ من هذا عن عمر[٢]، هكذا ذكر أبو بكر من أصحابنا.

وأيضًا ما روى ابن بطة بإسناده في «سننه» عن الزهري: أن عنبسة بن سعيد أخبره، أنه سمع أبا هريرة يحدث عن سعيد بن العاص، أن رسول الله ﷺ بعث أبان بن سعيد على سرية من المدينة قبل نجد، فقدم أبان بن سعيد وأصحابه على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بخيبر بعد أن فتحها، وأن حزم خيلهم لليف، فقال أبان: اقسم لنا يا رسول الله، فقال أبو هريرة: لا تقسم لهم يا رسول الله، فقال النبي ﷺ: «**اجلس يا أبان**»، ولم يقسم لهم رسول الله ﷺ[٣].

فإن قيل: خيبر لما فتحت صارت دار إسلام، فحصلت الغنائم محرزة في دار الإسلام، فلهذا لم يعط من جاء بعد ذلك شيئًا.

قيل: خيبر أقر أهلها عليها وهم كفار، ولهذا قتل الأنصاري بينهم، وهذا ظاهر من مذهب المخالف أنه أقرهم، وضرب عليهم الخراج.

---

(١) لم أجده مسندًا، وانظر: «سنن البيهقي» (٦/ ٣٣٥)، (٩/ ٥٠).

(٢) رواه البيهقي (٦/ ٣٣٥)، وسعيد بن منصور (٢٧٩١)، والطبراني في «الكبير» (٨/ ٣٢١) (٨٢٠٣).

(٣) علقه البخاري في المغازي، ورواه أبو داود في الجهاد (٢٧٢٣). قال الألباني: «صحيح».

وأيضًا: فإنه مدد لحق بعد تقضي الحرب، فلم يستحق المشاركة كما لو لحق بعد القسمة أو لحق بعد الدخول إلى دار الإسلام، وكالأسير.

فإن قيل: المعنى فيه إذا قسمت أنا قد حكمنا بصحة القسمة، وهٰهنا لم تحكم بصحتها.

قيل: يبطل به إذا دخلت دار الإسلام ولم يقسم، فإنا لم نحكم بصحة القسمة، ولا حق للمدد فيها.

فإن قيل: المعنى في دار الإسلام، فإنا قد حكمنا بملكهم لها، وليس كذلك في دار الحرب، فإنا لم نحكم بها لهم لها.

قيل: لا نسلم ذلك وسنبينه.

فإن قيل: المعنى في الأسير أنه لو لحق قبل تقضي القتال، ولم يقاتل لم يستحق، كذلك إذا لحق بعد تقضي القتال.

قيل: لا نسلم لك هذا، بل عندنا إذا لحق الأسير بالجيش قبل تقضي الحرب أسهم له؛ سواء قاتل معهم أو لم يقاتل، نص عليه في رواية أبي الحارث، وتبنى المسألة على أصل، وإن القسمة بعد الحيازة والجمع قد تعلق حق الغانمين بها، وهو حق التملك على معنى أنهم متى اختاروا استقر الملك لهم؛ لأنها غنيمة مجموعة، فهو كما لو أحيزت إلى دار الإسلام، ولأن الغانمين لو لم يملكوا الغنيمة بذلك لكانت باقية على ملك المشركين، ولو كان كذلك لنفذ عتق أهل الحرب في العبيد الذين حصلوا من الغنيمة، فلما لم ينفذ ثبت أن ملكهم قد زال عنهم إلى الغانمين، ولأنه لو لم يتعلق حق الغانمين بها لوجب إذا أسلم الرجل من الكفار بعد الحيازة وقبل القسمة أن يكون أحق بماله، فلما لم يملك دل على أن ملكه زال عنها، ولأنهم لو لم يملكوا لشاركهم الأسير فيها.

فإن قيل: إنما لم ينفذ عتقهم فيها، ولم يكونوا أحق بها بعد الإسلام؛ لأنا نقول: إن ملكهم زال عنها، ولم يدخل في ملك الغانمين، وليس يمتنع مثل هذا على أصلنا، كما نقول: زال ملك البائع، ولم يدخل في ملك المشتري إذا كان الخيار للمشتري.

قيل: كل مملوك لابد له من مالك، ولما لم يملكه الكفار في هذه الحال وجب أن يملكه الغانمون، ولا يلزم على هذا العبد الذي يخدم الكعبة؛ لأن ملكه لله تعالى، وكذلك الوقف على المساجد والجوامع الملك فيها لله تعالى، والعلامة فيما لو كان ملكًا لله تعالى أن الإمام يتولى النظر فيه، وما كان النظر فيه إلى غيره.

واحتج المخالف: بما روي عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كتب إلى سعد بن أبي وقاص: قد أمددتك بمدد، فإن لحق قبل أن تتفقأ القتلى فأشركهم. وأراد قبل أن تطول المدة ويتمكن من بلادهم.

والجواب: أن هذا ليس بحد عند مخالفنا، فالظاهر مطرح، ويجوز أن يحمل على أنه أراد قبل تقضي الحرب، فأشرك بينهم. وعلى أنا قد روينا عنه أنه قال: «**الغنيمة لمن شهد الوقعة**»(١).

واحتج: بأن حق الغانمين لا يثبت في الغنيمة بثبوت أيديهم عليها، وإنما يثبت حقهم فيها بإحرازها في دار الإسلام، يدل عليه أن لكل واحد من الغانمين أن ينقطع بالطعام من الغنيمة في دار الحرب، وكذلك علف الدابة، فلو كان حقهم يثبت في الغنيمة بحصولها في أيديهم لما جاز لأحد منهم أن يستفيد بشيء من ذلك كما لا يجوز بعد الإحراز في دار الإسلام.

(١) رواه البيهقي (٩/ ٥٠)، وقال الشافعي: «هذا غير ثابت عن عمر».

والجواب: أنه إذا انهزم العدو عن الغنيمة ملك الجيش أن يتملكوا، وثبت لهم حق التملك فيها، فإذا اختاروا ملكها بالقول ملكوها، وهذا قصدنا في الكلام فيه مبينًا في مسألة وطء الأمة من المغنم إذا علقت من الواطئ هل تصير أم ولد أم لا؟ إذا كان كذلك ولحقهم في المدد دار الحرب فقد لحقهم بعد ثبوت حقهم فيها، ولا فرق بين دار الحرب ودار الإسلام، وما ذكروه من أكل الطعام والعلف فإنما أبيح ذلك؛ للضرورة لا لعدم الملك؛ لأنهم لا يجدون فيها ما يشترون، ويشق عليهم حمل الطعام والعلف من دار الإسلام إلى دار الحرب، فأبيح لهم أن يأكلوا ذلك من غير إذن الإمام، ولا يحتسب عليهم من حقهم من الغنيمة.

يبين صحة هذا: أن غير الطعام لا يجوز لأحد منهم أن ينفرد به، على أنه لمعنى في الطعام دون الملك؛ لأنه لو كان لعدم الملك لاستوى فيه الطعام وغيره.

فإن قيل: لو كان كذلك لما جاز لأحد منهم أن يستبيحها إلا في حال الضرورة، ولما جاز لكل واحد منهم أن ينتفع بها، وإن كان معه زاد وعلف دل على سقوط هذا الاعتبار، وقد قال أحمد في رواية ابن إبراهيم: يحل له أكل العسل والزبيب ما لم يبلغ المأمن، وكذلك في رواية أبي طالب: يجوز له العليق والعليقتين من الشعير، والطبخة والطبختين من اللحم، فأباح على الإطلاق.

قيل: الغالب من حالهم أنهم يعدمون الطعام، فإن كان فيهم من يجد فهو نادر، فألحقنا النادر بالغالب كالمشقة في السفر.

فإن قيل: فالغالب من أمر الجيش في دار الحرب أن تكون ثيابهم قد رثت، ودوابهم كلت، ونفقاتهم فنيت أو قلت، وربما لم يتمكنوا من القسمة في ملك الحال، فيجب أن يباح لكل واحد منهم قبل القسمة يأخذ من الغنيمة الثياب

والدواب والدراهم والدنانير، وقد قال أحمد في رواية المروذي في الرجل يجد الجلد: لا يحرز به حقه، وقال في رواية أبي طالب في الصابون يوجد في بلاد الروم: لا يغسل به ثوبه، ليس هو طعام.

قيل: الغالب من حال الكسوة أنها تبقى، فإن وجدنا من هو محتاج إلى ما يواري عورته فهو نادر، فألحقنا النادر بالغالب، ولأنه لا يمتنع أن يجوز لهم الانتفاع بالطعام، وإن لم يجز بغيره كما قالوا: يجوز الانتفاع بسلاح البغاة، ولا يجوز بغيره.

واحتج: بأن كل حال جاز لكل واحد من الغانمين أن ينتفع فيها بالطعام والعلف من الغنيمة لم يكن حق الغانمين ثابت في الغنيمة في تلك الحال.

دليله: حال القتال.

والجواب: عن أكل الطعام ما ذكرنا، وأما الأصل فالمعنى فيه أنه لم يحصل القهر والغلبة؛ إذ لا غلبة مع قيام أحمد الفريقين بحذا الآخر، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأنه قد وجد القهر والغلبة، وحصلت الغنيمة في أيديهم كما لو أحرزوها في دار الإسلام، وإن شئت قلت: المعنى في الأصل أنهم شهدوا الوقعة، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه لم يشهد الوقعة.

واحتج: بأنه لو كان حقهم يثبت في أموال المشركين بثبوت أيديهم عليه لوجب إذا دخل جيش المسلمين دار الحرب فحاصروا حصنًا من حصونهم، وتركوا حلولة في أراضيهم، ومكثوا مدة ثم رجعوا إلى دار الإسلام، فدخل جيش آخر، وفتحوا الحصن أن لا تكون الأراضي التي حول الحصن للآخرين؛ لأن أيدي الأولين كانت قد ثبتت عليها. وربما قالوا: كل حال لو لحقهم فيها المدد شاركهم في الأراضي كذلك يجب أن يشاركوهم في سائر الغنائم.

دليله: حالة القتال.

والجواب: أنه يبطل بالأسير يشارك في الأراضي، ولا يشارك في سائر الغنائم، والمعنى في الأصل ما تقدم، وأما الأرض فينظر؛ فإن عادت يد المشركين عليها بعد رجوع المسلمين إلى دار الإسلام، فإنها تكون للآخرين؛ لأن الأولين وإن كانت أيديهم قد ثبتت عليها فإنها زالت بعود يد المشركين؛ لأنهم يملكون أموال المسلمين بالقهر، فإن لم تعد يد المشركين عليها فإنها تكون للأولين دون الآخرين، وهو مذهب الشافعي في الحالين جميعًا.

واحتج: بأن الجيش يحتاجون إلى من يعينهم على إحراز الغنيمة في دار الإسلام كما يحتاجون إلى من يعينهم في حال القتال على أخذها من أيدي الكفار بأن حاجتهم في هذه الحال أشد؛ لأنهم يكونون متفرقين والعدو خلفهم، فلا يأمنوا أن يلحقهم العدو أو يخرجوا عليهم في كمين فيوقعوا بهم، فيحتاجون إلى فضل نجدة إلى أن يحصلوا في مأمنهم، فأما في حال القيام فإن وجوههم تكون في وجوه العدو، فهم على دفعهم عن أنفسهم، وأخذ ما في أيديهم في هذه الحال أقدر، ثم اتفقوا أنهم لو لحقوا الجيش في حال القتال وكانوا رِدءًا لهم على أخذ الغنائم شاركوهم، فإذا لحقوهم بعد انقضاء الحرب، وكانوا ردءًا لهم في إحرازها في دار الإسلام، فأولى أن يشاركوهم فيها.

والجواب: أن هذا المعنى موجود إذا لحق المدد بعد القسمة والمشركون يدورون عليهم، فعاونهم في الإخراج، فإن المعاونة موجودة، ولا يستحقون المشاركة، وكذلك الأسارى إذا لحقوا بعد تقضي الحرب فعاونهم في الإخراج إلى دار الإسلام.

فصل

وإذا انفلت الأسير من يد المشركين فلحق بجيش المسلمين قبل تقضي القتال وحيازة الغنيمة استحق السهم، سواء قاتل أو لم يقاتل، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية أبي الحارث في الأمير يفادي في غزاته بقوم أسارى من أسراء المسلمين، فإن فودي بهم قبل الوقعة وقبل أن يغنموا أسهم لهم معهم، وإن فودي بهم بعد القسمة فلا شيء، فقد اعتبر حضوره، ولم يعتبر قتالهم، وكذلك نقل المروذي عنه في الأسير يفلت فيدخل في العسكر يضرب له بسهم إذا شهد الوقعة، وبهذا قال الشافعي، قال أبو حنيفة: إن قاتل استحق السهم، وإن لم يقاتل لم يستحق.

دليلنا: ما تقدم من قوله: الغنيمة لمن حضر الوقعة، ولمن شهد الوقعة، ولأن من استحق السهم الكامل إذا قاتل استحقه إذا حضر ولم يقاتل، أصله غير الأسير، ولأن الحاضر في الصف بمنزلة المقاتل؛ لأنه قد كثر العدد، وصار ظهرًا وقوة للمسلمين.

واحتج المخالف: بأنه لم يدخل في دار الحرب بنية القتال، ولا وجد منه فعل القتال، فوجب أن لا يكون شريكًا في أربعة أخماس الغنيمة.

دليله: من لم يحضر القتال.

والجواب: أن الاعتبار بحضور الوقعة لا بفعل القتال، وأما النية فالظاهر ممن حضر الوقعة أنه ناو للقتال إن احتاج إليه، والنية تعتبر في حضور الوقعة دون ما قبله؛ بدليل: أن من حضر الوقعة من غير الأسارى استحق السهم وإن لم يقاتل، ولم يعتبر مع الحضور فعل القتال.

واحتج: بأن الأسير قد حصل له خلاصه من أيديهم، وهذا أكثر من السهم، فلم يستحق السهم.

والجواب: يبطل إذا حضر وقاتل، وبمن حضر القتال ثم أسر ثم انفلت منهم ورجع إلى الصف، وإنه يستحق السهم، وقد حصل له خلاصه بنفسه.

مسألة: يجوز قسمة الغنائم في دار الحرب، وقد قال أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه عن أحمد: لا بأس أن تباع الغنائم في أرض الحرب؛ لأنه قد ملكوه وهو أنفع للمسلمين، وهذا من كلامه يدل على جواز قسمتها؛ لأنه لو لم يجز قسمتها لم يجز بيعها، وبهذا قال مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا تقسم الغنائم في دار الحرب، قال أصحابه: إلا أن يجد الإمام حمولة فيقسمها خوفًا أن لا يصل إلى الغانمين حقوقهم.

دليلنا: ما روى أبو إسحاق الفزاري في السير قال: قلت للأوزاعي: هل قسم رسول الله ﷺ شيئًا من الغنيمة بالمدينة؟ قال: لا أعلمه، إنما كان الناس يبيعون غنائمهم ثم يقسمونها في أرض عدوهم، ولم يقفل رسول الله ﷺ من غزاة قط أصاب فيها مغنمًا إلا خمسه وقسمه قبل أن يقفل، من ذلك غزوة بني المصطلق، وهوازن، وحنين، وخيبر، وتزوج بخيبر حين فتحها صفية.

فإن قيل: يحتمل أن يكون القسمة كانت فيما يجري فيه أحكام المسلمين، ويصير من جملة دار الإسلام.

قيل: قوله: يقسمون في أرض عدوهم يمنع هذا التأويل؛ لأن أرض العدو ليس بدار إسلام ولا من جملتها.

فإن قيل: لما فتح النبي ﷺ أوطاس وبني المصطلق وخيبر ظهر عليها، وتمكن منها، وجرى فيها حكم الإسلام صارت من جملة دار الإسلام.

قيل: قد روي أن ديار بني المصطلق فتحت سنة خمس، وأسلموا بعد ذلك بزمان.

فقيل: إنهم أسلموا سنة ثمان، فبعث إليهم الوليد بن عقبة مصدقًا سنة

عشر، وكان الإسلام بعد الفتح بمدة كبيرة، وحال ما قسم النبي ﷺ الغنائم بها كانت دار حرب، فلم يصح هذا السؤال.

وأيضًا: ما روى محمد بن عمر الواقدي بإسناده في المغازي أن النبي ﷺ قسم غنائم، يعني بدر، بسير شعب بمضيق الصفراء.

فوجه الدلالة: أن الصفراء كانت قريبة من بدر، وكانت بدر إذ ذاك دار حرب.

فإن قيل: يجوز أن يكون ذلك الشعب قريب من أرض المسلمين.

قيل: لا يمكن هذا؛ لأن الصفراء قريب من بدر، وبين بدر وبين المدينة مسيرة أيام، وكان هذا في غزاة بدر بعد الهجرة بسنتين، وكانت دار الحرب على ما قيل إلى المدينة مسيرة ثلاثة فراسخ.

فإن قيل: يعارض هذا ما روى مقسم عن ابن عباس قال: قسم رسول الله ﷺ غنائم بدر بعد مقدمه المدينة(١).

قيل: روايتنا أولى؛ لأنها يعاضدها ما روى الواقدي بإسناده عن سعد بن أبي وقاص قال: خرجنا إلى بدر مع رسول الله ﷺ ومعنا سبعون بعيرًا كانوا يتعاقبون الثلاثة والأربعة على بعير، فقال النبي ﷺ حين فصل من بيوت «السقيا»: «**اللهم إنهم حفاة فاحملهم، وعرايا فاكسهم، وجياع فأشبعهم، وعالة فأغنهم من فضلك**». فما رجع أحد منهم يريد أن يركب إلا وجد ظهر البعير والبعيران، واكتسى من كان عاريًا، وأصابوا طعامًا من أزوادهم، وأصابوا فدى الأسرى، فأغنى به كل عائل(٢).

---

(١) رواه محمد بن الحسن في «السير الصغير» (١٧) وهو منقطع.

(٢) رواه الواقدي في «المغازي» (١/ ٢٥، ٢٦)، وروى نحوه أبو داود في الجهاد (٢٧٤٧) من حديث عبدالله بن عمرو. قال الألباني: «حسن».

وهذا يدل على أنهم انقلبوا بعد القسمة.

ويبين صحتها: ما روى الدارقطني بإسناده عن المقداد بن عمرو أنه ضرب له رسول الله يوم بدر بسهمين لفرسه، وله سهمًا[١].

وبإسناده عن الزبير قال: أعطاني رسول الله ﷺ يوم بدر أربعة أسهم: سهمين لفرسي، وسهمًا لي، وسهمًا لأمي من ذوي القربى[٢].

وهذا يدل على أن النبي ﷺ قسمها من يومه، وإذا كانت من يومه كانت ببدر، وبدر كانت دار حرب، ولا يقال أنه قدم المدينة من يومه؛ لأن النبي ﷺ أقام ببدر ثلاثًا[٣].

يدل عليه: ما روى أنس عن أبي طلحة أن رسول الله ﷺ كان إذا ظهر على قوم أقام بالعرصة ثلاثًا، فلما كان يوم بدر أقام ثلاثًا.

وأيضًا: ما روى الدارقطني بإسناده عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قسم لمائتي فرس بحنين سهمين سهمين[٤].

وروى أبو إسحاق الشالنجي بإسناده عن مكحول قال: أسهم رسول الله ﷺ يوم خيبر للفرس سهمين وسهمًا لصاحبه[٥].

وهذا يدل على أن قسمها في دار الحرب؛ لأنه أضاف القسمة إلى يوم الفتح.

---

(١) رواه الدارقطني (٤/ ١٠٢).

(٢) رواه الدارقطني (٤/ ١٠٩).

(٣) رواه البخاري في المغازي (٣٧٥٧).

(٤) رواه الدارقطني (٤/ ١٠٣).

(٥) رواه أبو داود في المراسيل (٢٥٦).

فإن قيل: خيبر وحنين صارت دار إسلام.

قيل: لا يصح هذا؛ لأن خيبر أقر أهلها وهم كفار، ولهذا قتل الأنصاري بينهم، وهذا ظاهر من مذهب المخالف، وأنه أقرهم، وضرب الخراج، وأما حنين فيقال: أنهم جاءوا بعد الفتح يسألون النبي ﷺ الإحسان، وهذا يدل على أنهم لم يكونوا أسلموا.

وجواب آخر: وهو أن في الخبر أنه قسم له يوم بدر وخيبر، ولو كان ظهوره على الدار يجعلها دار إسلام لم يكن هناك دار الحرب؛ لأن عسكر المسلمين فيها، فيزول الخلاف، والقياس كل موضع يجوز الاغتنام فيه يجوز فيه الاقتسام.

دليله: دار الإسلام.

وإن شئت قلت: كل موضع صحت فيه الغنيمة لم تحرم فيه القسمة.

أصله: دار الإسلام، وكل دار جاز قسة الغنيمة فيها إذا لم يقدر على نقلها جاز، وإن قدر.

دليله: ما ذكرنا.

فإن قيل: المعنى في دار الإسلام أنهم قد ملكوا الغنيمة فيها، وليس كذلك في دار الحرب؛ لأنهم لم يملكوا.

قيل: قد أجبنا عن هذا في المسألة التي قبلها، وبينا أنها لا يملك في الدارين جميعًا، وإنما ملكوا أن يملكوا، فلا نسلم المعارضة.

فإن قيل: المعنى في دار الإسلام أنه موضع لو حصل فيه شيء من طعام أهل الحرب أو علف الدواب في يد واحد من الغانمين لم يجز له أن ينفرد به، وله في دار الحرب أن ينفرد به.

قيل: قد أجبنا عن هذا في التي قبلها، وقلنا: إنما فرقنا بينهما؛ لأن الحاجة تدعو إلى تناول الطعام في دار الحرب، ولا تدعو إلى دار الإسلام، وعلى أن هذا المعنى لما لم يوجب الفرق بينهما في صحة القسمة لم يوجب الفرق بينهما في جواز القسمة، وانتفى التحريم، ولذلك لم يوجب هذا المعنى الفرق بينهما في جواز القسمة إذا لم يجد الإمام ظهرًا يحمل عليه الغنائم، وإن كان أحد الدارين يجوز تناول الطعام فيها والأخرى لا يجوز، كذلك لا يوجب الفرق بينهما إذا وجد، وأيضًا كل ما جازت قسمته لم تختص قسمته بمكان دون مكان.

دليله: المواريث أو الحبس وسائر الأموال.

واحتج المخالف: بما روي أن النبي ﷺ قسم غنائم بدر بالمدينة، فلو جاز قسمتها في دار الحرب لما أخرها؛ لأن ذلك حق للغانمين، ولا يجوز تأخير حق قد استحقوه.

والجواب: أنا قد روينا خلاف هذا، وبينا أن روايتنا أولى، وعلى أن أكثر ما فيه أنه قسمها في دار الإسلام، ونحن لا نأبى ذلك ولا ننكره لرأي نراه، وليس في ذلك دلالة على امتناع جوازها في دار الحرب.

واحتج: بما روى مكحول قال: ما قسم رسول الله ﷺ غنيمة قط في دار الحرب[1].

والجواب: أن هذا يعارضه ما روينا عن الأوزاعي: لم يقفل رسول الله ﷺ من غزاة قط أصاب فيها مغنمًا إلا خمسه وقسمه قبل أن يرجع، وهذا أولى؛ لأنه أعلم بالسير، وإلا فقوله أولى.

---

(١) لم أجده.

واحتج: بأن حق الغانمين لا يثبت في الغنيمة بحصولها في أيديهم على معنى أنهم قد ملكوا أن يتملكوا.

ويبين صحة هذا: وأنه قد ثبت حق الغانمين صحة القسمة فيها، ألا ترى أن حال بقاء القتال لم يثبت حق الغانمين لم تُصح القسمة.

فإن قيل: إنما صحت القسمة؛ لأن من الفقهاء من يقول: يجوز قسمتها، فإذا رأى الإمام ذلك وقسم نفذ حكمه. وهذا لا يدل على إباحة قسمتها في الابتداء، ألا ترى أن بيع المكاتب لا يجوز عندنا، ولو حكم به جاز ونفذ، وليس كذلك حال بقاء القتال؛ لأنه لا خلاف في امتناع جواز قسمتها في تلك الحال، فهو كما لو حكم بجواز بيع لم يجز بحصول الإجماع على منعه.

قيل: نفس القسمة ليس بحكم من جهته، وإنما الحكم أن يقول: أمضيت أو حكمت؛ ولهذا لو باع الحاكم رباع مكة أو لبن الأدميات أو نحو ذلك مما لا يجيزه مخالفنا لم يكن ذلك حكمًا حتى يقول: حكمت به، وكذلك إذا عقد على صغيرة كان العقد باطلًا؛ لأنه ليس بحكم، وإنما هو ابتداء عقد، والحكم ما رفع إليه مما حكم به غيره.

واحتج: بأن كل حال جاز لكل واحد من الغانمين أن يستبد بالطعام والعلف من الغنيمة لم يجز للإمام أن يقسم الغنائم فيها بينهم.

دليله: حال بقاء القتال.

والجواب: أنه يبطل به إذا لم يجد ظهرًا يحمل عليه، فإنه يجوز لكل واحد من الغانمين أن يستبد بالطعام، ويجوز القسمة هناك، وعلى أن هذا لم يمنع صحة القسمة، كذلك لا يمنع جوازها، فالمعنى في الأصل أنه لم يثبت للغانمين فيها حق التملك؛ بدليل: أنه إذا قال: اخترت أن أملك نصيبي من الغنيمة لم

يملك، وهٰهنا لم يثبت لهم فيها حق التملك. أو نقول: المعنى في الأصل أنه لو قسمها بينهم لم تصح القسمة، وهٰهنا تصح القسمة، فلم يحرم وإن ثبتت، قلت: المعنى في الأصل أن الأسير إذا لحق بهم جاز أن يشارك الغانمين فيها، وليس كذلك هٰهنا، فإنه لا يشاركهم فيها، فجازت قسمتها.

واحتج: بأنه لما لم يجز قسمة الأراضي في هذه الحال لم يجز أن يقسم غيره.

دليله: حال بعض القتال.

والجواب: أنا لا نسلم هذا، بل يجوز قسمة الأرضين، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية عبدالله: هي لمن قاتل عليها إلا أن يقفها، والمعنى في الأصل ما تقدم.

واحتج: بأنها غنيمة لم تحرز بدار الإسلام، فلا يجوز للإمام أن يقسمها.

دليله: الأراضي.

والجواب عنه: ما تقدم.

مسألة: لا بأس بأكل الطعام والعلف في دار الحرب بغير إذن الإمام، وكذلك الحيوان، وإن خرج منه شيء إلى دار الإسلام كان غنيمة قل أو كثر في أحد الروايتين، نقلها ابن إبراهيم عنه في الرجل يحمل معه العسل والزبيب وأشياء قد سماها: يحل له أكلها ما لم يبلغ المأمن، وإذا بلغ المأمن طرحه في المقسم، وبهذا قال أبو حنيفة.

وفيه رواية أخرى: يرد ما فضل إذا كان كثيرًا، ولا يرده إذا كان يسيرًا، نص عليه في رواية أبي طالب في الطبخة والطبختين من اللحم والعليق والعليقتين من الشعير يدخله في طرطوس: لا بأس به إذا كان قليلًا.

ونقلت من مسائل إسحاق بن إبراهيم في الرجل يحتاج إلى الدابة من دواب

السبي يركبها؟ نعم، ولا يعجفها. قيل له: يأخذ السيف، ويلبس الثياب؟ قال: نعم.

واحتج: بحديث ابن مسعود أنه أخذ سيف أبي جهل فضربه به[١]، فقد عمل به في ذلك الوقت، وسأل عن الثياب يحتاج إليها قال: يلبس ثيابهم، فإذا بلغ المقسم طرحها فيه، وظاهر هذا أنه جعل له استعمال الثياب والسلاح والكراع مثل الطعام.

واحتج فيه: بقول ابن مسعود، وقال الشافعي في المزني وسير الواقدي: إن خرج ومعه فضلة ردها في الغنيمة، وقال في سير الأوزاعي: لا يرد ما فضل، قال بعض أصحابه: وإن كان كثيرًا ردها قولًا واحدًا، وإن كان يسيرًا فعلى وجهين:

وجه الرواية الأولى: وهي اختيار أبي بكر الخلال: وهو أنه لو كان كثيرًا رده إلى جملة الغنيمة كذلك إذا كان يسيرًا كسائر الغنائم، ولأنا إنما أبحنا لهم الطعام في دار الحرب؛ لأنه لا يمكنهم حمله إليهم؛ لأن فيه مشقة عظيمة، ويتعذر عليهم شراه؛ لأن الكفار لا يبايعونهم، فأبيح له أخذه وأكله؛ للضرورة، فإذا أخرجوه إلى دار الإسلام زالت الضرورة، فيجب أن يكون غنيمة.

وقد روى محمد بن الحسن بإسناده عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال في يوم خيبر: «**ردوا الخيط والمخيط، وكلوا واعلفوا ولا تخرجوا شيئًا**»[٢]. والمراد: لا تخرجوا شيئًا للانفراد بالانتفاع به.

واحتج المخالف: بأن الطعام كان له مباحًا في دار الحرب، فوجب أن لا يلزمه بعد إخراجه إلى دار الإسلام رده؛ كالسلب وما ملكه بشراء أو هبة.

---

(١) رواه أبو داود في الجهاد (٢٧٠٩). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه البيهقي بنحوه (٧/ ١٧)، (٩/ ٦١).



والجواب: أنه يبطل بالمكثر، وعلى أنا قد بينا أنه إنما أبيح في دار الحرب للحاجة، وتلك معدومة في دار الإسلام.

مسألة: السلب للقاتل من أصل الغنيمة سواء شرطه الإمام ذلك أو لم يشرط في أصح الروايتين، اختارها الأثرم وإبراهيم بن الحارث، وهو قول الشافعي.

وفيه رواية أخرى: هو له إن شرطه الإمام، وإن لم يشترطه لم يكن له، وكان غنيمة للجميع، اختارها حرب، وهو قول أبي حنيفة.

وقال مالك: إن شرطه الإمام كان له من خمس الخمس، وهو سهم النبي ﷺ، فإن كانت قيمته تفي بقدر خمس الخمس استحق جميعه، وإن كانت قيمته أكثر استحق منه بقدر خمس الخمس، ولا يستحق ذلك من أصل الغنيمة، وإن لم يشترطه له الإمام فلا حق له فيه.

دليلنا: ما روى أبو عبد الله ابن بطة بإسناده عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «**من قتل قتيلاً فله سلبه**»[1]، وفي لفظ آخر عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «**من قتل فله السلب**» يوم حنين، فقتل أبو طلحة يومئذ عشرين رجلاً وأخذ أسلابهم[2].

وروى بإسناده عن إياس بن سلمة عن أبيه قال: قتلت رجلاً، وأخذت سلبه، فقال النبي ﷺ: «**من قتل الرجل؟**» قالوا: سلمة بن الأكوع، قال: «**له سلبه أجمع**»[3].

---

(١) رواه أبو داود في الجهاد (٢٧١٨)، قال الألباني: صحيح.

(٢) رواه أبو بكر النيسابوري في الزيادات على المزني (١/٤٣٨) (٣٧٠).

(٣) رواه مسلم في الجهاد (١٧٥٤).

وروى بإسناده عن أبي قتادة بن ربعي قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حنين، فلما التقينا كانت للمشركين جولة، فرأيت رجلًا من المشركين قد علا رجلًا من المسلمين قال: فاستدرت له حتى أتيت من ورائه، فضربته بالسيف على حبل عاتقه ضربة حتى قطعت الدرع، قال: فأقبل علي فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت، ثم أدركه الموت فأرسلني، فلقيت عمر بن الخطاب، فقلت: ما بال الناس؟ فقال: أمر الله، ثم إن الناس رجعوا، فقال رسول الله ﷺ: «**من قتل قتيلًا فله سلبه**»، قال: فقمت فقلت: من يشهد لي، ثم جلست، ثم قال ذلك الثانية، ثم قال ذلك الثالثة، فقمت، فقال رسول الله ﷺ: «**ما لك يا أبا قتادة؟**»، قال: فقصصت عليه القصة، فقال رجل من القوم: صدق يا رسول الله، وسلب ذلك القتيل عندي، فارضه منه، فقال أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لا ها الله إذًا لا نعمد إلى أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فنعطيك سلبه، فقال رسول الله ﷺ: «**صدق، أعطها إياه**»، قال أبو قتادة: فأعطانيه، فبعت الدرع، فابتعت به مخرفًا في بني سلمة، فإنه لأول مال ما تأثلته في الإسلام[1].

وبإسناده عن عوف بن مالك وخالد بن الوليد أن رسول الله ﷺ قضى في السلب للقاتل، ولم يخمس السلب[2].

فإن قيل: هذه الأخبار خرجت على سبيل، وهو أن أصحاب النبي ﷺ انهزموا، وبقي هو في نفر يسير، فقال ذلك تحريضًا لهم على القتال، فيجب أن يكون حكمه مقصورًا عليه، وهذا كما روى عنه أنه قال: «**من ألقى سلاحه**

---

(١) رواه البخاري في الخمس (٢٩٧٣)، ومسلم في الجهاد (١٧٥١).

(٢) رواه أبو داود في الجهاد (٢٧٢١). قال الألباني: «صحيح».

فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن»[1]، ثم كان ذلك محمولًا على الحال التي خرج عليها الكلام، كذلك هذا.

قيل: لا يصح هذا لوجوه:

أحدها: أنه نقل حكم، وهو القضاء بالسلب، وسبب وهو: القتل، فاقتضى تعلق الحكم بهذا السبب.

والثاني: أن النبي ﷺ قال هذا بعد تقضي القتال، ولو كان للتحريض لكان قبل ذلك، وهذا ظاهر في حديث أبي قتادة، فإنه قال ذلك بعد انقضاء الحرب وجمع الغنيمة وجلوس رسول الله ﷺ واجتماع الصحابة عنده، وفي تلك الحال لا يحتاج إلى تحريض؛ لأن القصد قد حصل.

الثالث: أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما ذكر استحقاق أبي قتادة بالسلب لم يذكر التحريض، وإنما ذكر مخاطرته بقتله، فقال: لا نعمد إلى أسد من أسد الله تعالى يقاتل عن الله وعن رسوله فنعطيك سلبه. ولو كان كما قاله المخالف لم يقل ذلك؛ لأن التحريض يحصل في حق من هو عنده يأخذه كما يحصل في حق القاتل.

فإن قيل: إنما استحقوا السلب بهذا الشرط، وهو قوله: «**من قتل قتيلًا فله سلبه**»، وخلافنا في عدمه.

قيل: هذا شرط مطلق في كل غزاة، فيجب حمله على إطلاقه، ولو خلينا، وهذا الظاهر لقلنا في قوله: «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن ألقى سلاحه فهو آمن**». ومن على العموم، ولكن اقترن بهذا دليل التخصيص، وهو

---

(١) رواه مسلم في الجهاد (١٧٨٠).

أنه لما عقد الصلح مع أبي سفيان لم يكن بد من علاقة على قبول أهل مكة لعقد الصلح ورضاهم به، فجعل ذلك علامة عليه.

والثاني: أن هذا الشرط قاله بعد تقضي الحرب وجلوسه مع أصحابه.

الثالث: أن أبا بكر ذكر مخاطرته بنفسه، ولو كان لأجل الشرط لقال: لا يشترط شيئًا ثم يخالفه، فلما لم يذكر الشرط، وإنما ذكر القتل دل على إبطال هذا السؤال، فالقياس أنه مال مأخوذ من الغنيمة لا يفتقر تقديره إلى اجتهاد الإمام، فلم يفتقر استحقاقه إلى شرط، كسهم الفارس والراجل، وعكسه النفل لما افتقر إلى اجتهاد الإمام في البداءة الربع، وفي الرجعة الثلث افتقر إلى شرطه.

فإن قيل: سهم الفارس لا يختلف فيما يوجد في حال إقبال العدو، وفي حال إدباره، كذلك هٰهنا.

قيل: إنما لم يختلف في الأصل؛ لأن سبب استحقاقه كونه فارسًا في المعركة، وليس كذلك السلب سبب استحقاقه أنه خاطر بنفسه في قتله أو كفاية شره، وهذا المعنى يوجد إذا قتله مقبلًا مبارزًا والحرب قائمة، فأما في حال إدباره، فلا يوجد هذا المعنى؛ فلهذا فرقنا بينهما.

وأيضًا: فإنه من أهل السهم غرر بنفسه بقتل كافر ممتنع في حال القتال، فوجب أن يكون له سلبه.

دليله: إذا كان من عدم إذن الإمام.

وقولنا: من أهل السهم: احتراز من الذمي والصبي والعبد على احتمال في المذهب.

وقولنا: غرر بنفسه. احتراز ممن رمى من صف المسلمين فقتل رجلًا من المشركين أنه لا يستحق سلبه؛ لأنه لم يغرر بنفسه.

وقولنا: في حال القتال. احتراز من قتله بعد تقضي القتال.

فإن قيل: لا يجوز اعتبار حال عدم الإذن من الإمام بحال وجوده كما قلنا في النفل ومال بيت المال.

قيل: الأصول مقسومة، فبعضها لا يعتبر إذن الإمام فيه، وهو سهم الفارس والراجل وخمس الأصناف الخمسة، فصح الاعتبار ببعضها لوجود السببية، وهو أن النفل سببه مفتقر إلى إذن الإمام، فتعلق استحقاقه بإذنه، وليس كذلك ما اختلفنا فيه، فإن سببه لا يفتقر إلى إذن الإمام، كذلك لا يفتقر استحقاقه إلى إذنه.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤٥]، فأوجب الخمس في جميع ما غنموه ولم يفرق، وإذا وجب فيه الخمس كان أربعة أخماسه للغانمين، وعندكم لا يخمس، والخطاب إذا توجه إلى الجماعة تناول كل واحد منهم على الانفراد، كقوله: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖ﴾ [التوبة: ٥].

وقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣].

والجواب: أن هذا محمول على ما غنمه الجماعة دون الواحد؛ بدليل: ما ذكرنا.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه**»(١).

---

(١) رواه الطبراني في «الكبير» (٤/ ٢٠) (٣٥٣٣)، و«الأوسط» (٦٧٣٩)، و«مسند الشاميين» (٣٥٧١)، وفيه عمرو بن واقد، متروك.

والجواب: أن النبي ﷺ إمام الأئمة، وقد طابت نفسه به؛ لأنه دفع السلب إلى القاتل.

فإن قيل: إطلاق اسم الإمام لا يتناول النبي ﷺ وإن كان إمامًا في الحقيقة، كما لا يتناوله إطلاق اسم المعلم، وإن كان معلمًا في الحقيقة.

قيل: أجمع المسلمون على إطلاق هذا الاسم عليه؛ لأنهم قالوا في دعائهم: سيد المرسلين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين، ورسول رب العالمين، ولأن الإمام إنما سمي هذا الاسم؛ لأنه يؤمهم، وهم يأتمون به، وهذا المعنى في الأنبياء أوجد، فهم بهذا الاسم أحق.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ أنه سئل: هل أحد أحق بشيء من المغنم؟ قال: «**لا، حتى السهم يأخذه أحدكم من جنبه فليس أحق به من أخيه**»(١)، وهذا عام في سائر الغنائم.

والجواب: أن هذا محمول على غير السلب؛ بدليل: ما ذكرنا.

واحتج: بما روى عوف بن مالك الأشجعي قال: خرجت مع زيد بن حارثة في غزاة موتة، فرافقني رجل من مداد الحمير، وفي القوم رجل من الروم، وذكر الخبر إلى أن قال: فقتل المددي الرومي، وحاز فرسه وسلاحه، فلما فتح الله تعالى للمسلمين بعث إليه خالد بن الوليد فأخذ من السلب فأتيته فقلت: يا خالد أما علمت أن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل؟ قال: بلى، ولكني استكثرته، فقلت: لتردنه عليه أو لأعرفنكها عند رسول الله ﷺ، فأبى أن يرد عليه، قال عوف: فاجتمعنا عند رسول الله ﷺ فقصصت عليه قصة المددي وما فعل

---

(١) رواه أبو يعلى (٧١٧٩)، والطحاوي (٥١٩٨، ٥١٩٩، ٥٤٢٠، ٥٤٢١)، وفي «المشكل» (٣٤٥٢، ٣٤٥٣)، والبيهقي (٦/ ٣٢٤، ٣٣٦)، (٩/ ٦٢).

خالد، فقال رسول الله ﷺ: «**يا خالد، ما حملك على ما صنعت؟**»، قال: يا رسول الله استكثرته، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**رد عليه يا خالد ما أخذت منه**»، قال عوف: دونك يا خالد ألم أقل لك؟ فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**وما ذلك؟**»، فأخبرته، فغضب رسول الله ﷺ وقال: «**يا خالد، لا ترده عليه، هل أنتم تاركو أمرائي لكم صفوة أمركم وعليكم كدره**»[1]، فدل على أنه لا يستحق السلب.

والجواب: أن النبي ﷺ منعه من ذلك عقوبة لما أقدموا عليه من الاستخفاف بالأمير، وإقامتهم على مماراته.

فإن قيل: لم يجر من جهة المددي ما يكون عاصيًا به.

قيل: جرى من جهته ما اقتضى عقوبته وتأديبه.

فإن قيل: لم نجد في الأصول من يعاقب بأخذ المال لمعصية.

قيل: قد كان ذلك، ونسخ بعضه.

يدل عليه: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**من غل شيئًا من الغنيمة أحرق رحله**»[2]، وعلى هذا أصحابنا، «**ومن منعها فإنا آخذوها وشطر ماله**»[3]، وبه قال أبو بكر من أصحابنا، وقال في السرقة من الثمار: «**عليه غرامة مثلية وجلدات نكال**»[4]، وعليه أصحابنا، فلا يمتنع مثل هذا هٰهنا.

---

(١) رواه مسلم مختصرًا في الجهاد (١٧٥٣)، ورواه أبو داود في الجهاد (٢٧١٩)، وأحمد (٦/ ٢٦، ٢٧).

(٢) رواه أبو داود في الجهاد (٢٧١٣)، والترمذي في الحدود (١٤٦١)، وأحمد (١/ ٢٢). قال الألباني: «ضعيف».

(٣) رواه أبو داود في الزكاة (١٥٧٥)، وأحمد (٥/ ٤). قال الألباني: «حسن».

(٤) رواه النسائي في قطع السارق (٤٩٥٩).

واحتج: بأن سلب القتيل الذي لا يعرف قاتله في حكم سائر الغنيمة، فلو كان مستحقًّا لوجب أن يعرف كاللقطة، فإن جاء صاحبه وإلا تصدق به، فلما كان غنيمة علم أنه لم يستحقه القاتل بالقتل، ولا يلزم على هذا إذا كان الإمام قد أذن فيه؛ لأنا لا نعرف فيه رواية، ويحتمل أن يكون كاللقطة.

والجواب: أنا لا نوجب السلب لكل قاتل، وإنما نوجبه لقاتل مخصوص، وهو أن يكون غرر بنفسه، ولسنا نعلم أن قاتل هذا القتيل بهذه الصفة، فلم يجب التوقف عن قسمة سلبه؛ لأن الأصل كونه غنيمة.

واحتج: بأنه لو قتله في حال الإدبار لم يستحق سلبه؛ لأنه قتله بظهر الجيش، ولم يتقدم من الإمام إذن في أخذ سلبه، كذلك إذا قتله حال الإقبال.

والجواب: أنه إذا قتله في حال الإدبار إنما لم يستحق سلبه؛ لأنه لم يكف المسلمين شره؛ لأنه مكفي بانهزامه لا لأنه قتله بظهر المسلمين.

يبين صحة هذا: أنه لو قتله وهو مثخن لا قتال فيه لم يستحق السلب؛ لأنه لم يكف المسلمين شر قتله، فدل على ما ذكرنا.

فإن قيل: فإذا رماه من صف المسلمين إلى صف المشركين فقتله قد كفى المسلمين شره، ومع هذا لا شيء له.

قيل: إلا أنه لم يغرر بنفسه، والاستحقاق يحصل بشرائط:

أحدها: كفاية المسلمين شره.

والثاني: أن يغرر بنفسه في قتله.

واحتج: بأنه مال لو قتل صاحبه في حال إدباره لم يختص به، كذلك إذا قتله في حال إقباله.

دليله: حمله ونعله ونقله ورحله.

والجواب: أنه إنما لم يستحقه في حال الإدبار للمعنى الذي ذكرنا، وهو أنه لم يكف المسلمين شره، والمعنى في الأصل ما تقدم، أو المعنى في الأصل: أن القتل لو كان بإذن الإمام لم يستحق ذلك، كذلك إذا كان بغير إذنه.

واحتج: بأن اختصاصه لأجل التحريض له على القتال، فوجب أن لا يستحق دون الجيش إلا بإذن الإمام كالنفل.

والجواب: أنه يبطل بسهم الفارس؛ لأنه للتحريض على ارتباط الخيل والقتال عليه، ولا يفتقر إلى إذن الإمام، ولأن النفل يفتقر نسبه إلى اجتهاد، أي الإمام، وهو في البداءة والرجعة؛ لأن تفريق العسكر، وانفراط طائفة في جهة مخصوصة لا يجوز لهم فعله إلا بإذن الإمام، وكان المال المستحق به يفتقر إلى إذن الإمام. ويدل عليه: أنه يدفع ذلك من خمس الخمس، وهو سهم المصالح.

فصل

والدلالة على أنه من أصل الغنيمة خلافًا لمالك: ما روى أبو إسحاق الفزاري في السير بإسناده عن سلمة بن الأكوع قال: بينما نحن مع رسول الله ﷺ في غزاة إذ جاء أعرابي على جمل أحمر فنزل عنه ثم قيده، ثم جاء وفي أصحاب النبي ﷺ ضعفة في الظهر، فلما رأى ذلك أثار راحلته فأطلقها ثم خرج يركض، فاتبعناه، فسبقت القوم إليه، فأخذت بخطام راحلته، ثم قلت: اخ، فلما وقعت ركبة الجمل إلى الأرض اخترطت سيفي فضربت رأسه، ثم جئت بجمله أقوده، واستقبل رسول الله ﷺ الناس فقال: «**من قتل الرجل؟**»، فقالوا: سلمة بن الأكوع، فقال: «**لك سلبه أجمع**»[1]، وهذا نص؛ لأن الغنيمة كلها كانت سلب القتيل وبعده، ثم جعله النبي ﷺ للقاتل، ولأنه مال مأخوذ

---

(١) سبق تخريجه.

بسبب وهو القتل، ولا يفتقر إلى اجتهاد الإمام، فلم يعتبر من خمس الخمس كسهم الفارس الزائد على سهم الراجل، ولا يلزم عليه النفل؛ لأنه يفتقر إلى الاجتهاد في البداية الربع، وفي الرجعة الثلث، هذا القياس الذي في الفرع ليس في الأصل، والقياس الذي في الأصل قد كتبته، وهو هذا، ولأنه مال مستحق بالتحريض على القتال فلا يختص بخمس الخمس.

دليله: سهم الفارس والراجل، ولهذا نقول: أن النفل المشروط في البداءة والرجعة لا يختص بخمس الخمس.

واحتج المخالف: بما روى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن صالح بن محمد بن زائدة الليثي أن مكحولًا حدثهم أن رسول الله ﷺ إنما نفل يوم حنين من الخمس[1].

والجواب: أن هذا لا حجة فيه؛ لأنه محمول على غير السلب، وهو النفل المشدد في البداءة والرجعة أنه كان يجوز للنبي ﷺ أن يجعله تارة في خمس الخمس؛ لأنه كان ملكًا له، ويجوز أن يجعله في أربعة أخماس الغنيمة.

واحتج: بما روي أن سعيد بن المسيب قال: سمعت الناس يقولون: إن السلب من خمس الخمس[2]، وقول سعيد بن المسيب ينصرف إلى الصحابة.

والجواب: أنه يحتمل الصحابة، ويحتمل أن يكون سمعه من التابعين، والإجماع لا يثبت بالشك، وعلى أنه لو سمعه من الصحابة فهو لم يلحق جميعهم، وإنما لحق بعضهم، فلا يكون ذلك إجماعًا.

---

(١) رواه أبو عبيد في الأموال (٨٠٩)، وأبو نعيم (٩/ ٣٢)، وابن زنجويه في الأموال (١١٨٤). وفيها «خيبر» بدل «حنين».

(٢) رواه عبدالرزاق (٩٣٤١) بنحوه.

واحتج: بأن السلب إنما يدفع إلى القاتل للتحريض على القتال، فكان اعتباره من خمس الخمس كالنفل.

والجواب: أنا لا نسلم، بل يجوز للإمام أن ينفله من الغنيمة.

فصل

يستحق القاتل السلب بأربع شرائط:

أحدها: أن تكون الحرب قائمة حين القتل، فإن قتله بعد تقضي الحرب أو قبلها لم يستحقه.

الثاني: أن يغرر بنفسه، مثل أن يقتله مبارزة أو منغمسًا في صف العدو، فإن رماه إلى صف المشركين من صف المسلمين فقتله فلا يستحق.

والثالث: أن يكون المقتول صحيحًا سليمًا، فإن كان ذَمِيًّا أو مثخنًا بالجراح فلا.

الرابع: أن يكفي المسلمين شره، وهو أن يكون مقبلًا، فإن كان منهزمًا أو ضعيفًا مهينًا أو امرأة أو صبيًّا لم يستحق، وقد قال أحمد في رواية المروذي: إنما يعطى السلب في المبارزة، فأما إن كانت هزيمة أو اختلاط فلا، وظاهر هذا أنه إذا كان منهزمًا أو بعد تقضي القتال أو رماه في صف المشركين لم يستحق؛ لأنه اعتبر المبارزة، وحكي عن داود أن السلب للقاتل بكل حال.

دليلنا: ما روي أن معاذ بن عمرو وابني عفراء أثخنوا أبا جهل بن هشام يوم بدر بالجراح وقتله عبدالله بن مسعود، ودفعه إلى معاذ بن عمرو[1]، فدل على أن من قتل بعد الإثخان لا يستحق السلب.

فإن قيل: فلم حرم ابني عفراء ودفعه إلى معاذ بن عمير؟

---

(١) رواه البخاري في المغازي (٣٧٤٥)، ومسلم في الجهاد (١٨٠٠).

قيل: لأنه روي أن أحدًا من ابني عفراء أندر فخذه[١]، وبهذا الفعل ما كفى المسلمين شره؛ لأنه قد يحضر ويكثر ويهيب.

قال الواقدي في كتاب المغازي: اجتمع قول أصحابنا على أن معاذ بن عمرو وابني عفراء أثبتوه، وضرب ابن مسعود عنقه في آخر رمق، فكان قد شرك في قتله، قالوا: وقف رسول الله ﷺ على مصرع ابني عفراء، فقال: **«يرحم الله ابني عفراء، فإنهما قد شركا في قتل فرعون هذه الأمة ورأس الكفر»**، فـ**قيل**: يا رسول الله، ومن قتله معهما؟ قال: **«الملائكة، وذافه ابن مسعود، فكان قد شرك في قتله»**[٢].

قال الواقدي: وحدثني أبو إسحاق عن يونس بن يوسف قال: حدثني من حدثه معاذ بن عمرو أنه قضى له النبي ﷺ بسلب أبي جهل قال: فأخذت درعه وسيفه فبعته بعده[٣].

وفي لفظ آخر: أن النبي ﷺ أرسل إلى عكرمة بن أبي جهل: من قتل أباك؟ قال: الذي قطعت يده، فدفعه النبي ﷺ إلى معاذ بن عمرو، وكان عكرمة قد قطع يده يوم بدر[٤].

وروى محمد بن إسحاق في كتاب «الفتوح» بإسناده عن عبدالرحمن بن عوف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كنا مواقفي المشركين يوم بدر، وابنا عفراء الأنصاريان مكتنفاي، وليس ورائي أحد غيرهما، فقلت في نفسي: ما يوقفني هٰهنا، فلو

---

(١) رواه ابن الأثير في «أسد الغابة» (٥/ ١٩٤).

(٢) ذكره الواقدي في المغازي (١/ ٩١)، والبيهقي في «الدلائل» (٣/ ٨٩).

(٣) ذكره الواقدي في المغازي (١/ ٨٨).

(٤) رواه الواقدي في المغازي (١/ ١٨٧).

كان شيء لأجلا هذان الغلامان عني وتركاني، فبينا أنا أحدث نفسي أن انصرف إذ التفت إليَّ أحدهما، فقال: يا عم، هل تعرف أبا جهل؟ فقلت: نعم، وما تريد منه يا ابن أخي؟ قال: أرينه، فإني أعطيت الله أن أنا عاينته أن أضربه بسيفي حتى أقتله، أو يحال بيني وبينه، فالتفت إليّ الآخر فسألني عن مثل ما سألني عنه أخوه، وقال مثل مقالته، فبينا أنا كذلك إذ برز أبو جهل على فرس ذنوب يقوم الصف، فقلت: هذا أبو جهل، فضرب أحدهما فرسه حتى إذا اجتمع له حمله عليه فضربه بسيفه، فأندر فخذه، ووقع أبو جهل عن فرسه وتحمل عضروط كان مع أبي جهل على ابن عفراء فقتله، فحمل ابن عفراء الآخر على الذي قتل أخاه فقتله، وكانت هزيمة المشركين، فمر عبدالله بن مسعود على أبي جهل فيمن مر من الناس فقال: الحمد لله الذي أخزاك وأعز الإسلام، فقال أبو جهل: تشتمني يا رويعي هذيل؟ فقال عبد الله بن مسعود: نعم، والله وأقتلك، فحذفه أبو جهل بسيفه وقال: دونك هذا إذًا، فأخذه فضربه حتى قتله، ثم أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، قتلت أبا جهل، فقال رسول الله ﷺ: «**الذي لا إله إلا هو**»، فحلف له، فأخذ رسول الله ﷺ بيده، ثم انطلق معي حتى أراه إياه، فقام رسول الله ﷺ عنده ثم قال: «**الحمد لله الذي أعز الإسلام وأهله**» ثلاث مرات[1]. رواه محمد بإسناده قال: لما جاء المبشر يوم بدر بقتلة أبي جهل استحلفه ثلاثة أيمان بالله الذي لا إله إلا هو لقد رأيته قتيلًا، فحلف له، فخر رسول الله ﷺ ساجدًا، وهذا يدل على ما ذكرنا، ولأنه إنما يدفع إلى القاتل؛ لأنه غرر بنفسه في القتل، وإنما يحصل التغرير بأن

---

(١) رواه ابن إسحاق كما في «عمدة القاري» (١٧/ ٦٨)، بسنده.

يقتله على الصفات التي ذكرناها، فأما إذا قتله وهو مأسور مجروح، أو رمى إلى صف المشركين بسهم فقتله، أو كان مثخنًا فقتله، فإنه لم يغرر في قتله، فلم يستحق سلبه.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**من قتل قتيلًا فله سلبه**»[1]، وهذا عام.

والجواب: أنا نخصه بما ذكرنا.

فصل

إذا كان مع المقتول دراهم أو دنانير لم يدخل في جملة السلب، وكانت غنيمة، نص عليه في رواية الميموني وغيره، خلافًا لأكثرهم في قولهم ذلك من السلب.

دليلنا: أنه ليس بلباس ولا جُنّة للقتال، فلم يكن من السلب.

دليله: الرحل والأثاث، وكما إذا كان القاتل ذميًا، وعكسه السلاح والدابة، وكلما لم يستحقه القاتل إذا كان ذميًا لم يستحقه إذا كان مسلمًا، كالرحل والأثاث، ولا يصح قولهم: إن الذمي لا يستحق السلب ولا السهم؛ لأنه لا نسلم هذا.

واحتج المخالف: بأن يده عليه، أشبه الثياب والسلاح.

والجواب: أن ذلك لباس وجنة للقتال، وهذا بلا خلاف، ولأن الرجل يده عليه؛ بدليل: أنه لو ادعاه غيره كان هو أحق به.

فإن قيل: فاسم السلب يقع عليه.

قيل: وكذلك يقع الاسم على الرحل والأثاث، فيقال: سلب رحله وأثاثه، ومع هذا لا يستحقه القاتل، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: فما تقولون في سلب قاتل صيد المدينة؟

---

(١) سبق تخريجه.

قيل: نقول فيه مثل مسألتنا، [وأنه أكون له المميان][1].

مسألة: إذا قال الإمام: من أصاب شيئًا فهو له، فهو كما قال، نص عليه في رواية الفضل بن زياد، وللمروذي في السرية تخرج فيقول الوالي: من جاء بشيء فله، ومن لم يجئ فلا شيء له، فالأنفال إلى الإمام، ما فعل من شيء جاز، وبه قال أبو حنيفة ومالك.

فإن رأى أن يفضل بعض الغانمين، فهل يجوز أم لا؟ على روايتين:

إحداهما: يجوز، نص عليه في رواية أبي طالب في أمير الجيش إذا أمر لرجل من الركاضة أو طليعة أو ردءًا برأس من السبي، هل لهم أن يرجعوا فيما أمر له به إذا لم تطب أنفسهم؟ فقال: لا بأس بذلك إذا كان أنفع لهم، وكان فيه تحريض يعني على القتال.

وفيه رواية أخرى: ليس له تفضيل بعضهم، نص عليه في رواية أبي طالب في موضع آخر في رجل في بلاد الروم وجد خمسة آلاف دينار، فجاء بها إلى صاحب المقسم، فخمسه، فأعطاه ألف دينار له خاصة الربع بعد الخمس: ليس له ذلك؛ إنما أصاب هذه بقوة من معه من الناس.

قيل له: أليس قد نفل النبي ﷺ في البدأة الربع، وفي الرجوع الثلث؟ قال: ذاك إذا تقدم القول فيه، وهذا لم يتقدم له قول.

وأومأ إليه أيضًا في رواية إبراهيم بن الحارث وقد سئل: هل يعطي الأمير من المغنم لقوم دون غيرهم في بلاد الروم؟ قال: ينبغي أن يسوي بينهم، ولا يخص قومًا.

---

(١) كذا في الأصل، ولم تتضح لي.

وكذلك نقل أبو داود عنه في رجل أخذ عشرة رؤوس فجاء بهم، فنادى الإمام: من جاء بعشرة رؤوس فله رأس، فجاء بهم: ليس له من هذا النفل شيء.

وقال الشافعي: ليس له التفضيل، وإذا قال: من أخذ شيئًا فهو باطل.

دليلنا: ما روى أحمد بإسناده في مسائل عبدالله عن حبيب بن سلمة **«أن رسول الله ﷺ نفل الربع بعد الخمس في بدأته، ونفل الثلث بعد الخمس في رجعته»**[١]. وعند مخالفنا لا يجوز له النفل إلا من خمس الخمس الذي كان للنبي ﷺ، وذلك لا يحتمل ثلث الغنيمة ولا ربعها.

وروى بعضهم عن النبي ﷺ أنه قال يوم بدر: **«من أخذ شيئًا فهو له»**[٢]، وهذا نص، والذي وجدت في المغازي للواقدي أن النبي ﷺ قال يوم بدر: **«من قتل قتيلًا فله سلبه، ومن أسر أسيرًا فهو له»**[٣].

فإن قيل: كانت الغنائم يومئذ للنبي ﷺ يحكم فيها كيف شاء، ويعطي من شاء، فلهذا جاز له أن يقول ذلك، فأما بعد أن نسخ واستقر حكم الغنيمة فلا يجوز.

قالوا: والعلة على أن الغنائم كانت له: أن أصحاب النبي تشاجروا في غنائم بدر، وتنازعوها، فروى يحيى بن سلام في تفسيره عن الكلبي قال: روينا أن رسول الله ﷺ لما صاف المشركين يوم بدر قال ليحض الناس على القتال: **«إن الله وعدني أن يفتح لي بدرًا، ويغنمني عسكرهم، فمن قتل قتيلًا فله كذا وكذا من غنيمتهم إن شاء الله، ومن أسر أسيرًا فله كذا وكذا من غنيمتهم»**. وذكر الخبر إلى أن قال: فقام أبو اليسر بن عمرو الأنصاري فقال: يا رسول الله

---

(١) رواه عبدالله في «المسند» (٤/ ١٦٠).

(٢) رواه أحمد في «المسند» (١/ ١٧٨)، ولكن ليس فيه ذكر ليوم بدر، وإسناده ضعيف.

(٣) رواه الواقدي في المغازي (١/ ٩٩).

إنك وعدت أن من قتل قتيلًا أو أسر أسيرًا من غنيمة القوم، وإنا قتلنا سبعين وأسرنا سبعين، ثم قام سعد بن معاذ فقال: يا رسول الله، إنه ما منعنا أن نطلب كما طلب هؤلاء زهادة في الآخرة، ولا جبن من العدو، ولكن خفنا أن يعرى صفك، ويعطف عليك خيل المشركين، فأعرض عنهما رسول الله ﷺ؛ فنزلت هذه الآية: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ﴾ [الأنفال: ١][1].

وفي لفظ آخر عن الكلبي قال: كان النبي ﷺ وعد الأنصار من المغنم، وتكلم فيه المهاجرون، فأنزل الله هذه الآية، فقسمه النبي ﷺ بينهم[2].

وروى أبو بكر من أصحابنا في تفسيره عن مصعب بن سعد أن سعدًا قال: أتيت النبي عن الأنفال يوم بدر بسيف، فسألته إياه، فقال: «**إن السيف قد صار لي فأعطانيه**»، ونزل قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾[3].

وروى معاوية، عن علي، عن ابن عباس في قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، قال: الأنفال المغانم كانت لرسول الله ﷺ خالصة ليس لأحد منها شيء؛ فأنزل الله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، جعلتها لرسولي، ليس لكم فيها شيء[4].

---

(١) رواه عبدالرزاق (٩٤٨٣) بنحوه.

(٢) لم أجده.

(٣) رواه أبو داود بنحوه في الجهاد (٢٧٤٠)، والترمذي في التفسير (٣٠٧٩). قال الألباني: «حسن صحيح».

(٤) رواه الطبري في «تفسيره» (١٣/ ٣٧٨)، وابن أبي حاتم في «تفسيره» (٥/ ١٦٥٣)، والبيهقي (٦/ ٢٩٣).

ولأنه أعطى منها من لم يشهد، مثل عثمان وطلحة، وقيل: أدخل ثمانية من المهاجرين والأنصار[١]، وكان عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مقيمًا على بنته رقية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بالمدينة[٢].

وقد ذكر أبو بكر في تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾، فقال: مذهبنا أن الله جعل له وللرسول الأنفال، وجعل له أن ينفل من شاء على ما يرى فيه من صلاح المسلمين، والواجب على أئمة المسلمين من بعده أن يستنوا بسنته في ذلك، وليس في الآية دليل يوجب قسمها.

قيل: قد قال أبو بكر في كتاب التفسير: النفل في كلام العرب هو الزيادة على الشيء، وإذا كان هذا معناه كان قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ يرجع إلى الزيادة على السهم، وهو أن ينفل في البدأة والربع، وفي الرجعة الثلث، ولم يرجع ذلك إلى أصل الغنائم، وكلام أبي بكر محمول على هذا الوجه، وقد ذكر أبو بكر هذا في أثناء كلامه فقال: نفل القاتل السلب، ونفل في البداءة وفي الرجعة، ونفل قومًا بعيرًا بعيرًا في المغازي على ما يرى فيه صلاح المسلمين. وقد كشف عن هذا في سورة الحشر، وأنه لم يرد بالنفل جملة الغنائم، فقال في قوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ [الحشر: ٧]، وذلك أن الله جعل ما لم يوجف عليه بخيل لرسول الله ﷺ خاصة دون غيره. وقد روي عن أحمد ما يدل على أنها لم تكن للنبي ﷺ احتجاجه، وفي رواية إبراهيم بن الحارث في شركة الأبدان بحديث عبدالله: أنه اشترك هو وسعد وعمار في

---

(١) رواه البيهقي (٦/ ٢٩٢).

(٢) رواه البخاري في الخمس (٢٩٦٢).

الغنيمة[١]، فقيل له: كيف يشتركون ومن أصاب شيئًا رفعه إلى الإمام؟ فقال: يشتركون من قتل قتيلًا فله سلبه.

فقد احتج: في جواز ذلك بحديث ابن مسعود وكان ذلك في غزاة بدر، وبين أن ذلك في الأسلاب، فلو كانت للنبي ﷺ وأن ذلك على طريق النفل لم يحتج به على جواز الشركة، ولأنه بين أن الشركة في الأسلاب، ومن قال: كانت للنبي ﷺ يعم الأسلاب وغيرها.

والدلالة على أن الغنائم ما كانت للنبي ﷺ: قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١].

وقوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾.

وقوله ﷺ: «**ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس**»[٢]، وهذا كله ينفي أن يكون له أربعة أخماسه، ولأنه لو كان كما قالوه لم يصح أن يملك المجهول، ويملك بشرط، ولأن أبا العاص زوج بنت رسول الله ﷺ كان أسيرًا في غزاة بدر، فافتدت زوجته زينب بقلادة لها لتفديه بها، فأخبر النبي ﷺ الغانمين بذلك[٣]، فلو كانت ملكًا له لم يوقف ذلك عليهم.

فأما قوله: ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ لا دلالة فيه على ذلك؛ لأن إطلاق

---

(١) رواه أبو داود في البيوع (٣٣٨٨)، والنسائي في المزارعة (٣٩٣٧)، وابن ماجه في التجارات (٢٢٨٨). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) رواه النسائي في قسم الفيء (٤١٣٨)، وأحمد (٥/ ٣١٩). قال الألباني: «حسن صحيح».

(٣) رواه أبو داود في الجهاد (٢٦٩٢)، وأحمد (٦/ ٢٧٦). قال الألباني: «حسن».

اسم الأنفال ينصرف إلى ما يجوز للإمام أن يختص به بعضهم دون بعض على سبيل التطوع والتبرع، وما روي أنه أسهم لعثمان وطلحة محمول على أنه أعطاهم من الخمس على طريق النفل، وللإمام أن يفعل ذلك، ولأن إضافتها إلى النبي ﷺ لا على طريق الملك لكن على طريق أنه أولى بقسمتها على رأيه واجتهاده؛ لأن القوم اختلفوا فيها.

وأيضًا: فإن في ذلك تحريضًا على القتال، فجاز أن يختص به دون سائر الغانمين كالسلب.

فإن قيل: السلب يستحق بغير شرط.

قيل: لا يمتنع أن يستحق هٰهنا بالشرط، كما لو قال: من دلنا على القلعة الفلانية فله كذا، فإنه يستحق بالشرط.

فإن قيل: فالسلب لم يتعلق حق الغانمين به، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه قد تعلق حق الغانمين بالغنيمة، وهم مُعيّنون، فلم يكن للإمام إسقاطه.

قيل: إذا قال: من أصاب شيئًا فهو له لم يتعين حق الغانمين فيه، كما لم يتعين في السلب، وعندك لا يصح، وأما تخصيصه لبعضهم من الغنيمة الموجودة، فالصحيح من الروايتين: أنه لا يجوز تفضيل بعضهم منها.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ فجعل الخمس لله تعالى، وأربعة أخماسه للغانمين، فلا يجوز أن يخص بشيء منها أحد، وقول النبي ﷺ: «**الغنيمة لمن شهد الوقعة**»[1].

والجواب: أن المراد بالآية الخبر، لم يقل الإمام ذلك بدلالة ما ذكرنا.

---

(١) سبق تخريجه.

واحتج: بأن من يستحق جزء من الغنيمة من غير شرط الإمام لا يسقط حقه بشرط الإمام.

أصله: إذا شرطه لغير الغانمين.

والجواب: إن شرطه لغير الغانمين ضرر عليهم من غير نفع لهم، وإذا شرطه لبعضهم ففي شرطه منفعة لهم؛ لأنه يشرط ذلك في مقابلة عناية لهم والتخفيف عنهم؛ فلذلك جاز كما جاز استحقاق السلب للقاتل دون غيره.

واحتج: بأن هذا قتال بجعل، فلا يجوز.

والجواب: أن ما يأخذه لا يكون جعلًا على القتال، بل يكون غنيمة، ولو كان ذلك جعلًا لكان سلب القتيل أيضًا جعلًا، وكذلك سهمه من الغنيمة.

مسألة: إذا افتتح لإمام أرضًا عنوة نظر في الأصلح للمسلمين، فإن كان الأصلح أن يقسمها قسمها بين الغانمين، وإن كان الأصلح أن يقفها على جماعة المسلمين وقفها، نص عليه في رواية عبد الله، فقال: الأرض إذا كانت عنوة هي لمن قاتل عليها إلا أن يكون وقفها من فتحها على المسلمين كما فعل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالسواد، وضرب عليهم الخراج، فهي على ما فعل الفاتح لها إذا كان من أئمة الهدى.

وقال أبو حنيفة: الإمام بالخيار بين القسمة، وبين أن يقرهم فيها بالخراج، وبين أن يصرفهم عنها، وينقل إليها قومًا آخرين يضرب عليهم الخراج، وليس له أن يقفها.

وقال مالك: لا تقسم، وتصير وقفًا على جماعة المسلمين.

وقد أومأ أحمد إلى هذا في مواضع في رواية حنبل: كلما كانت عنوة كان المسلمون فيه شرعًا واحدًا، وعمر ترك السواد كذلك، وكذلك قال في رواية

حرب: أرض الخراج ما فتحها المسلمون فصارت فيئًا لهم، والخراج لا يجب إلا في أرض وقف، فأما ما كانت ملكًا للغانمين فلا خراج عليهم فيها، وهو اختيار أبي بكر، قال في كتاب الأموال: فقال: كلما فتحه المسلمون عنوة فعليه الخراج حق الرقبة، وذكر أبو بكر الخلال في كتاب الأموال أن عبدالله قال: سألت أبي قال: كل أرض تؤخذ عنوة فهي لمن قاتل عليها بمنزلة الأموال: أربعة أسهم لمن قاتل عليها، وسهم لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين بمنزلة الأموال.

وظاهر هذه الرواية يقتضي أنه يقسمها بين الغانمين بمنزلة الأموال، وهو قول الشافعي؛ لأنه قال: يقسمها بين الغانمين إلا أن يسقطوا حقوقهم عنها بطيبة من أنفسهم، فيترك قسمتها، ويوقفها على جماعة المسلمين.

فالدلالة على أنه يجوز للإمام ترك القسمة خلافًا للشافعي ما روى أبو بكر بإسناده عن بشير بن يسار، قال: لما أفاء الله على رسوله خيبر قسمها على ستة وثلاثين سهمًا، جمع كل سهم مائة سهم، وعزل نصفها لنوائبه وما ينزل به، وقسم النصف الباقي بين المسلمين، وسهم رسول الله ﷺ فيها، فلما صارت الأموال في يد رسول الله ﷺ والمسلمين لم يكن لهم من العمال ما يكفون عمل الأرض، فدفعها رسول الله ﷺ إلى اليهود يعملونها على نصف ما خرج منها، فلم تزل معهم، كذلك على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر حتى كان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فكثر العمال في أيدي المسلمين، وقووا على عمل الأرض فأجلى عمر اليهود إلى الشام، وقسم الأموال بين المسلمين إلى اليوم[1].

---

(١) رواه أبو داود في الخراج (٣٠١٤) مختصرًا. قال الألباني: «صحيح لغيره». وهو عند ابن زنجويه في الأموال (٢١٩)، وأبي عبيد في الأموال (١٤٢) مطولًا.

فوجه الدلالة: أن النبي ﷺ قسم خيبر نصفين بين الغانمين، ونصفًا لنوائبه، فلو كانت القسمة مستحقة على الإمام لقسم النصف الآخر بين الغانمين فلما ترك قسمة النصف علم أنه مخير.

فإن قيل: قسمة النصف حجة لنا.

قيل: نحن لا نمنع جواز القسمة إذا رأى الإمام ذلك.

فإن قيل: يحتمل أن يكون عوض الغانمين من ذلك النصف من مال المصالح، وهو خمس الخمس، وجعل ذلك لما ينوب الإسلام من المصالح.

قيل: لو كان الأمر على ما ذكرت لنقل.

وأيضًا: قد ثبت عندنا أن النبي ﷺ فتح مكة عنوة، ولم يقسمها بين الغانمين.

فإن قيل: أرض مكة ليست مملوكة عندكم، فكيف يدل ترك قسمتها على موضع الخلاف؟

قيل: كانت مملوكة في ذلك الوقت، وإنما خرجت من أن تكون أملاكًا بعد ذلك بالشرع.

فإن قيل: مكة فتحت صلحًا، فلهذا لم يقسمها.

قيل: مكة فتحت عنوة عندنا، وسنبين ذلك فيما بعد إن شاء الله.

وأيضًا: ما روى أبو عبيد في كتاب «الأموال» بإسناده عن إبراهيم التيمي قال: لما فتح المسلمون السواد قالوا لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: اقسمه بيننا، فإنا افتتحناه عنوة فأبى، وقال: فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ وأخاف إن قسمته أن تفاسدوا بينكم في المياه، قال: فأقر أهل السواد في أرضهم، وضرب على

رؤوسهم الجزية، وعلى أرضهم الطسق[١]، ولم يقسمه بينهم[٢].

وروى أيضًا بإسناده عن الماجشون قال: قال بلال لعمر بن الخطاب في القرى التي افتتحوها عنوة: اقسمها بيننا، وخذ خمسها، فقال عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: لا، هذا عين المال، ولكن أحبسه فيئًا يجري عليهم وعلى المسلمين، فقال بلال وأصحابه: اقسمها بيننا، فقال عمر: اللهم اكفني بلالًا وذويه. قال: فما حال الحول ومنهم عين تطرف[٣].

وروى بإسناده عن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عمر قال: لولا آخر الناس ما افتتحت قرية إلا قسمتها[٤].

وروى بإسناده عن سفيان بن وهب الخولاني قال: لما افتتح عمرو بن العاص مصر بغير عهد قام الزبير فقال: يا عمرو بن العاص اقسمها، فقال عمرو: لا أقسمها، فقال الزبير: لتقسمنها كما قسم رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ خيبر، فقال عمرو: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين، وكتب إلى عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فكتب إليه عمر: أن دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة[٥].

وروى بإسناده عن حارثة بن مضرب عن عمر أنه أراد أن يقسم السواد بين المسلمين، فأمره أن يحصوا، فوجد الرجل يصيبه ثلاثة من الفلاحين، فشاور في ذلك، فقال له علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: دعهم يكونوا مادة

---

(١) الطسق: هو الوظيفة من خراج الأرض. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ١٢٤).

(٢) رواه أبو عبيد في الأموال (١٤٦).

(٣) رواه أبو عبيد في الأموال (١٤٧).

(٤) رواه أبو عبيد في الأموال (١٤٨)، والبيهقي (٦/ ٣١٨)، (٩/ ١٣٨)، وقال: «مرسل».

(٥) رواه أبو عبيد في الأموال (١٤٩).

للمسلمين، فتركهم، وبعث عليهم عثمان بن حنيف، فوضع عليهم ثمانية وأربعين وعشرين واثني عشر[١].

وروى بإسناده عن عبد الله بن قيس أو ابن أبي قيس الهمداني -شك أبو عبيد- قال: قدم عمر الجابية، فأراد قسم الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ: والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمته اليوم صار الربع العظيم في أيدي القوم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل والمرأة، ثم يأتي بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدًّا، وهم لا يجدون شيئًا، فانظر إلى أمر يسع أولهم وآخرهم، فصار عمر إلى قول معاذ[٢].

فوجه الدلالة من هذه الألفاظ: أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ امتنع من قسمة أرض مصر والسود، وتابعه علي ومعاذ، وخالفه الزبير وبلال، وحاجهم عمر بمن يجيء بعدهم من المسلمين، فوافقوه على ذلك، وتابعوهم، فصار إجماعًا منهم.

وقد دل على صحة قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ما روى أبو بكر بإسناده عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: «**منعت العراق درهمها وقفيزها، ومنعت الشام مدها ودينارها، ومنعت مصر إردبها ودينارها، وعدتم من حيث بدأتم**»[٣]، شهد على ذلك لحم أبي هريرة.

فذم رسول الله ﷺ من منع هذه الحقوق في آخر الزمان، فدل ذلك على تصويبه، وأن ما فعله حكم الله، وهذا إجماع ظاهر وأمر منتشر.

وروى الفريابي في كتاب الخراج عن عبدالله بن مغفل المزني قال: لا يستطيع

---

(١) رواه أبو عبيد في الأموال (١٥١).

(٢) رواه أبو عبيد في الأموال (١٥٢).

(٣) رواه مسلم في الفتن (٢٨٩٦).

أحد من دون الجبل أن يبيع أرضه إلا الحيرة وبني صلوبا، وأهل بانقيا[١].

فإن قيل: كيف يكون إجماعًا، وقد خالف الزبير وبلال؟

قيل: لما حاجهم لم يدفعوا حجته، ولم يقابلوا دليله، فالظاهر أنهم سلموا له؛ لأن المجتهد إذا كان عنده حجة لم يمسك عنها.

فإن قيل: لا حجة في هذا؛ لأن عمر قسمها بين الغانمين، ثم رأى بعد ذلك أن ينقض القسمة فنقضها، واستطاب، فمنهم من ترك سهمه بغير شيء، ومنهم من لم تطب نفسه، فعوضه عمر عنه.

والدليل: على أنه قسمها بينهم ما روى أبو عبيد بإسناده عن قيس بن أبي حازم. قال: كانت بجيلة ربع الناس يوم القادسية، فجعل لهم عمر ربع السواد، فأخذوا سنتين أو ثلاثًا، قال: فوفد عمار بن ياسر إلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومعه جرير بن عبدالله، فقال عمر لجرير: يا جرير، لولا أني قاسم مسؤول لكنتم على ما جعل لكم، وأرى الناس قد كثروا، فأرى أن ترده عليهم، ففعل جرير ذلك، فأجازه عمر بثمانين دينارًا[٢].

وبإسناده عن قيس قال: قالت امرأة من بجيلة يقال لها أم كرز لعمر: يا أمير المؤمنين إن أبي هلك وسهمه ثابت على السواد وإني لم أسلم، فقال لها: يا أم كرز إن قومك قد صنعوا ما علمت، قالت: إن كانوا صنعوا ما صنعوا فإني لست أسلم حتى تحملني على ناقة ذلول عليها قطيفة حمراء تملأ كفي ذهبًا، قال: ففعل عمر ذلك، فكانت الدنانير نحوًا من ثمانين دينارًا[٣].

---

(١) لم أجده. وروى نحوه ابن زنجويه في الأموال (٣٣٣)، والبيهقي (٩/ ١٣٣).

(٢) رواه أبو عبيد في الأموال (١٥٤).

(٣) رواه أبو عبيد في الأموال (١٥٥).

قيل: ما ذكرته من القسمة ودفع العوض إنما نقل في حق بجيلة، وهي بعض الغانمين، ولم ينقل أنه قسم لغيرهم، فالاحتجاج به باقي، وعلى أنه قد أجاب أبو عبيد عن هذا بأن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان نفل جريرًا وقومه ذلك قبل القتال وقبل خروجه إلى العراق، فأمضى نفله، واستطاب أنفسهم؛ لأنهم كانوا قد ملكوه بالنفل، ويجوز أن يتعين حقهم بالنفل؛ لأنه قد وجد من جهة الإمام فعل وهو شرط النفل كما يتعين حقهم بالقسمة، فدفع إليهم العوض لأجل ذلك.

يدل على صحة هذا التأويل: ما حدثني عفان قال: حدثنا مسلمة بن علقمة قال: نا داود بن أبي هند بن عامر الشعبي، أن عمر كان أول من وجه إلى الكوفة جرير بن عبدالله بعد قتل أبي عبيد، فقال: هل لك في الكوفة وأنفلك الثلث بعد الخمس؟ قال: نعم، فبعثه[1].

ويدل عليه أيضًا: أنه لم يقسم لأحد سواهم، ولو كان هذا على طريق القسمة لم يجز تخصيصهم بذلك؛ لمشاركة غيرهم لهم في الحضور، فعلم أن تأويله ما ذكرنا.

ويبين صحة هذا: أنه لو كان على طريق الشراء لم يدع على بلال وقومه ولهم فيها حق القسمة، فلما دعا عليهم علم أنه لم يكن لهم فيها حق القسمة، وأن ما فعله مع جرير وقومه كان نفلًا، وعلى أنه لم ينقل أحد أنه قسم مصر، ولا شك فيها.

فإن قيل: فقد قال عمر: لولا أني قاسم مسؤول لتركتكم وما قسمت لكم.

---

(١) رواه أبو عبيد في الأموال (١٥٦).

وهذا يدل على أن هناك قسمة واقعة.

قيل: لتركتكم وما قسمت لكم من النفل؛ بدليل: ما ذكرنا.

وقد روي عن علي ما يعضد فعل عمر، فروى أبو بكر بإسناده عن ثعلبة عن علي أنه قال: لولا أن يضرب بعضكم وجوه بعض لقسمت السواد بينكم[١]، فدل هذا على أنه لم يقسم؛ إذ لو قسم مرة لم يقسم ثانيًا.

وأيضًا: فلما جاز للإمام أن يثبت الخراج فيه إذا صاروا فيه جاز أن يترك قسمته بين الغانمين إذا ظهر عليه، قياسًا على رقابهم.

فإن قيل: لا يصح وضع الخراج، وإنما خراج سواد الكوفة الذي وضعه عمر إما أن يكون أجرة أو ثمنًا.

قيل: نحن قلنا: يصح وضع الخراج منه إذا صاروا ذمة، وهذا صحيح في أرض الذمي، وهو إذا فتح الإمام بلدًا صلحًا على أن يكون الدار لهم، ويقرهم فيها على أملاكهم، وضرب عليهم الخراج في رقابهم، وهي جزية الرؤوس وخراج أرضهم شيئًا معلومًا في كل سنة، فإنه يصح، ويسقط ذلك بإسلامهم على قولنا وقول الشافعي.

فإن قيل: فالعلة منتقضة بمواشي بني تغلب وزروعهم وثمارهم، فإن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صالحهم على ما يؤخذ من مواشيهم وأموالهم التي تجب فيها الزكاة[٢]، ومع هذا الاختيار للإمام في ترك قسمة ذلك.

قيل: ذلك الخراج عن رقابهم؛ بدليل: أنه لا يجمع عليهم مع ذلك جزية

---

(١) رواه أبو عبيد في الأموال (٢٠٨).

(٢) رواه أبو عبيد في الأموال (٧٠).

أخرى عن الرقاب، والخراج الذي أشرنا إليه هو عين الأرض؛ بدليل: أنه يجتمع معه جزية الرؤوس في حق غير التغلبي.

فإن قيل: لو كان عن رقابهم لم يدخل فيه النساء والصبيان؛ لأن النساء والصبيان لا يؤخذ عن رقابهم شيء.

قيل: هو مأخوذ على طريق الصلح، فيدخل فيه النساء، ألا ترى إلى قول النبي ﷺ لمعاذ: «**في الحالم والحالمة دينار أو عدله معافري**»(١)، ومعلومًا أنه كان على طريق الصلح.

فإن قيل: المعنى في الرقاب أنها ليست بمال، ولهذا يقول: ما كان منها مالًا فلا خيار للإمام فيه، وهم عبيدهم، فإنه يجب قسمتهم، كما يجب قسمة الأموال ليس كذلك الأرضين؛ لأنها مال، فهي كسائر الأموال.

قيل: إن لم يكن مالًا ففيها معنى المال؛ لأنه يجوز أن يفادى بها المال، ولا يصير مالًا بالاسترقاق، ألا ترى أن المنافع لما كانت في معنى المال، وإن لم تكن مالًا في أنفسها أجريت مجرى المال في جواز العقد والضمان، فكان يجب أن يجري الرقاب مجرى المال في منع الخيار، وأما سائر الأموال فلا حظ للغانمين ولا لجماعة المسلمين في ترك قسمتها؛ لأنه يعود إلى ملاكها، وههنا منفعة في ترك القسم، فإنه إذا وقفها عاد نفعها لجماعتهم، وهو الخراج، فجاز له ما فيه الحظ من القسمة أو الوقف كما جاز له الخيار في الأسارى على وجه الحظ، أو نقول إلحاق الأرض كتاب بالرقاب أولى لما ذكرنا من أنه يثبت الخراج فيه.

---

(١) رواه أبو داود في الزكاة (١٥٧٦)، وفي الخراج (٣٠٣٨)، والترمذي في الزكاة (٦٢٣)، والنسائي في الزكاة (٢٤٥٠). قال الألباني: «صحيح».

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١]، فأثبت الخمس في جميع ما غنموه، وعندكم للإمام ترك الأراضي في أيدي أهلها، ولا يخرج منها الخمس.

والجواب: أن معناه: إذا اختار القسمة، ألا ترى أن الآية عامة في الرقاب، ولا خلاف أن معناها في الرقاب إذا اختار قسمتها.

واحتج: بقوله تعالى: ﴿وَأَوۡرَثَكُمۡ أَرۡضَهُمۡ وَدِيَٰرَهُمۡ﴾ [الأحزاب: ٢٧].

والجواب: أن معناه: إذا قسمتموها بينكم، أو تقول: هي إنها تارة بالقسمة، وتارة بالوقف منفعة في ترك القسمة، فإنه إذا وقفها عاد نفعها لجماعتهم، وهو الخراج، فجاز لها ما فيه الحظ من القسمة أو الوقف، كما جاز له الخيار في الأسارى على وجه الحظ، أو تقول: إلحاق الأرض بالرقاب أولى؛ لما ذكرنا من أنه ثبت الخراج فيه.

واحتج: بما روى سهل بن أبي حثمة أن النبي ﷺ قسم خيبر على ثمانية عشر سهمًا، وبيان ذلك: أن الجيش كانوا ألفًا وأربعمائة، منهم مائتا فارس، فجعل ستة أسهم للمائتين، وجعل اثني عشر سهمًا بين ألف ومائتي رجل لكل مائة سهم، فيكون للفارس ثلاثة أسهم، وللراجل سهم.

والجواب: أن قوله: قسمها. معناه على الوجه الذي بين في خبرنا، وهو أنه قسمها نصفين، فلا يكون حجة.

واحتج: بما روى أبو بكر الفريابي في كتاب الخراج بإسناده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**أيما قرية أتيتموها فأقمتم فيها فسهمكم فيها، وأيما قرية عصت الله ورسوله فإن خمسها لله ولرسوله، ثم هي لكم**»[(١)].

---

(١) رواه مسلم في الجهاد (١٧٥٦).

فوجه الدلالة: أنه أثبت سهام المسلمين.

والجواب: أن معناه: إذا اختار الإمام القسمة فسهمكم فيها؛ بدليل: ما ذكرنا.

واحتج: بأنه نوع مال، فوجب أن تكون قسمته موكولة إلى اختيار الإمام.

دليله: ما ينفل ويحرث، ولا يلزم عليه الرقاب؛ لأنها أحراز وليست بمال، وإنما يسترقون باختيار الإمام، ولا يلزم عليه السلب؛ لأن قسمته ليست موكولة إلى رأي الإمام، وإنما هو للقاتل.

والجواب: أنا قد بينا الفرق بين الأرض وسائر الأموال بما فيه كفاية. وقلنا: أنه ليس في ترك قسمته فائدة تعود إلى المسلمين، فلم يجز إسقاط حق الغانمين عنه، وأما الأراضي ففي ترك قسمتها مصلحة للمسلمين؛ لاستحقاقهم خراجها كالرقاب.

واحتج: بأن كل سبب يستحق به قسمة ما ينقل ويحول وجب أن يستحق به قسمة ما لا ينقل كالميراث.

والجواب: أن الميراث لا يستحق به القسمة، وإنما يستحق بالاشتراك في الملك، وفي مسألتنا: إن أقرهم الإمام على غنائمهم حصلت الشركة، فوجب القسمة، وإن رأى وقفها لم تحصل الشركة، فلم تجب القسمة، وكذلك الميراث: إذا لم يثبت به الشركة لم يستحق به القسمة، وهذا إذا كان الوارث واحدًا، وهذا كما نقول جميعًا في الرقاب، إن رأى الإمام أن يسترقهم لثبوت الشركة فيهم، وإن رأى أن يجعلهم أحرارًا لم تثبت الشركة، فلا يقسم.

فصل

والدلالة على جواز القسمة خلافًا لمالك ما تقدم من حديث بشير بن يسار أن النبي ﷺ قسم خيبر عزل نصفها لنوائبه، والباقي بين المسلمين، وهذا نص.

فإن قيل: فقد روى أبو بكر بإسناده عن مالك، عن ابن شهاب أن خيبر كان بعضها عنوة، وبعضها صلحًا، وإذا كان كذلك احتمل أن تكون القسمة لما كان صلحًا.

قيل: الصحيح حديث بشير بن يسار أنه قسم خيبر على ستة وثلاثين سهمًا، ولأنه مغنوم فلا يكون وقفًا بنفس الفتح كالخيل، ولأن ما جاز أن يملك على المشرك بالعقد جاز أن يملك عليه بالقهر والغلبة.

دليله: ما ينقل ويحول.

واحتج المخالف: بأن النبي ﷺ لم يقسم مكة، ولم يقسم جميع خيبر.

والجواب: أنه محمول على أنه لم ير ذلك صلاحًا، وعندنا يجوز ترك القسمة ويجوز فعلها على وجه المصلحة.

واحتج: بأن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يقسم مصر ولا سواد الكوفة.

والجواب: أنه لم ير ذلك مصلحة.

فإن قيل: فليس فيه أنه أحدث فيها الوقف، بل منع المسلمين من قسمتها، وصارت وقفًا بنفس الفتح.

والجواب: أن عمر وقفها، وهذا ظاهر ما روينا في حديث الماجشون أن بلالًا قال لعمر: اقسمها بيننا، وخذ خمسها، فقال: لا، ولكن أحبسه فيئًا يجري عليهم وعلى المسلمين.

وقوله: أحبسه يقتضي الحبس من جهته، وعلى قولهم قد صار حبسًا بمجرد الفتح.

واحتج: بأنه لو فتح بلدًا فيه نهر يجري، فإنه لا يجوز قسمته، ويكون وقفًا على جماعة المسلمين، كذلك الأرضين.

والجواب: أنا لا نسلم هذا، بل نقول: إن عرصة النهر ملك للغانمين، وهو مخير في قسمتها وفي تركها، فأما الماء الجاري في النهر فليس بملك لهم ولا لغيرهم؛ لأن الماء لا يملك بالحيازة.

فصل

والدلالة على جواز الوقف، خلافًا لأبي حنيفة ما تقدم من قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في حديث الماجشون: أحبسه فيئًا، فأقرهم عمر فيها كما أقر النبي ﷺ أهل خيبر فيها بعد ملكها عليهم وقسمة بعضها.

وأيضًا: ما روى أبو عبيد بإسناده عن الشعبي قال: اشترى عتبة بن فرقد أرضًا على شاطئ الفرات ليتخذ فيها مصبًّا، فذكر ذلك لعمر فقال: ممن اشتريتها؟ قال: من أربابها، قال: من أربابها؟ فلما اجتمع المهاجرون والأنصار عند عمر قال: هؤلاء أهلها، فهل اشتريت منهم؟ قال: لا. قال: فارددها على من اشتريتها منه، وخذ مالك.

فإن قيل: لو كانت وقفًا لم يوص أحمد بأن يقضي دينه من الغلة في رواية المروذي وفوران.

قيل: إنما وصى بذلك بأنه يحصل في يده في حكم الإجارة بالخراج المؤدى، والإجارة لا تبطل بالموت، وتصح الوصية منها، وكذلك قوله: فدفع الأرض في صداق زوجته معناه، منافعها.

وأيضًا: فإنها أرض فتحت عنوة، فجاز للإمام أن يجعلها لجماعة المسلمين.

دليله: مكة، وافقنا أبو حنيفة أنها لجماعة المسلمين، وهي عنوة، كذلك في بقية الأرضين العنوة، ولأنا اتفقنا على أن له ترك قسمة الأرضين، ثم اختلفنا، فنحن نقول: نقفها، وأبو حنيفة يقول: نقرها على أملاكهم، فكان ما ذهبنا إليه

أولى؛ لأن أملاكنا باقية على أملاك جماعة المسلمين، ومنافعها عائدة عليهم، وعلى قولهم تزول أملاكهم عنها، ويعود عليهم منفعتها، فكان جمع الأمرين لهم أولى.

واحتج المخالف: بأن الأرض ملك من أملاك الغانمين، فلم يجز وقفه.

دليله: الكراع والسلاح.

والجواب: أنه يبطل بمكة، ولأن سائر أموال الغنيمة ليس للإمام ترك قسمته، وفي الأرض له ترك القسمة عندهم، وإقرار أهلها، أو ضرب الخراج عليهم، ولأنا نعكس العلة فنقول: فلم يجز له إقرارها على ملك أربابها كسائر الأموال.

فصل

والدلالة على أنه لا يجوز إقرارها على وجه الملك لهم، ولا تميك غيرهم بالخراج: هو أنها أرض مغنومة فلم يجز إقرار أهلها على أملاكها.

دليله: مكة، وافق أبو حنيفة على ذلك في مكة، ولأنه مال مغنوم، فلم يجز إقرار أهله عليه.

دليله: غير الأرضين، ولأن الأرض بالقهر قد صارت ملكًا للغانمين؛ بدليل: جواز قسمتها بينهم، فلم يجز إقرارها على ملك من غنمت منه إذ نقول، فلم يجز إزالة ملك الغانمين عنها بغير إذنهم بعوض.

دليله: غير الأرضين، ولا يلزم عليه الرقاب؛ لأنها قبل أن يحدث الإمام فيها الاسترقاق ليست بملك للغانمين، فإذا استرقهم صاروا أملاكًا، فلا يجوز إزالة ملكهم عنها كما لا يجوز في النساء والصبيان.

فإن قيل: فرق بين الأرضين وغيرها من الأموال؛ بدليل: أن غيرها لا يجوز له وقفها وإسقاط حق الغانمين منها، وفي الأرض يجوز في مسألتنا كذلك.

قيل: إذا وقفها فلم يزل أملاكهم عنها، بل هي باقية لهم، ولكن منعهم من بيعها بالوقف نظرًا لمن يطرأ من المسلمين، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأن في ذلك إزالة أملاكهم عنها، فلهذا فرقنا بينها.

واحتج المخالف: بأن عمر لما فتح السواد أقر أهله عليه، فضرب عليهم بالخراج، وكذلك لما فتح النبي ﷺ خيبر أقر أهلها عليها.

والجواب: أن عمر أقر أهله عليه على وجه الإجارة لهم، وجعل الخراج أجرة لها، يدل عليه قول عمر لما طلب بلال القسمة قال: لا، هذا عين المال، لكن أحبسه فيئًا يجري عليهم وعلى المسلمين.

وأما خيبر فإن النبي ﷺ أقرهم عليها على وجه المساقاة لا على وجه الملك لهم؛ بدليل: ما روينا أن النبي ﷺ قسمها نصفين: نصفًا للغانمين، ونصفًا لنوائبه.

ولأنه روي في حديث ابن عباس أن النبي ﷺ افتتح خيبر على أن له الأرض[1].

الثالث: أن عائشة روت أن النبي ﷺ بعث ابن رواحة ليخرص الثمار بخيبر ليحصي قدر الزكاة في نصيب المسلمين[2]، ولو كان المأخوذ جزية لما وجبت فيه الزكاة.

الرابع: أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أجلى اليهود من خيبر، ولو كانت ملكًا لهم لم يجلهم عنها؛ ولأن في حديث عمر: ساقى رسول الله ﷺ يهود خيبر على ملك الأموال على الشطر، وسهامهم معلومة، على أنا إذا شئنا أخرجناكم[3].

---

(١) رواه أبو داود في البيوع (٣٤١٠)، وابن ماجه في الزكاة (١٨٢٠). قال الألباني: «حسن صحيح».

(٢) رواه أبو داود في الزكاة (١٦٠٦)، وأحمد (٦/ ١٦٣). قال الألباني: «ضعيف».

(٣) رواه الدارقطني (٣/ ٣٨)، والبيهقي (٦/ ١١٤).

مسألة: قدر الخراج في جريب الحنطة والشعير: قفيز ودرهم. قال في رواية علي بن سعيد اللحياني وجعفر بن محمد: أعلى وأصح حديث في أرض السواد حديث ابن سعيد، عن عمرو بن ميمون في الدرهم والقفيز[١].

وقد ذكر أحمد قدر القفيز في رواية بكر بن محمد فقال: ينبغي أن يكون قفيزًا صغيرًا، وذكر أبو عبد الله رجلًا لشيء من هذا، **فقيل:** ينبغي أن يكون ثمانية أرطال. وقال أبو حنيفة وقال الشافعي: في جريب الحنطة أربعة دراهم، وفي جريب الشعير درهمان. فالخلاف معه في القفيز.

دليلنا: ما روى أبو عبيد بإسناده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«منعت العراق درهمها وقفيزها ومنعت الشام دينارها ومديها، ومنعت مصر دينارها وإردبها، وعدتم كما بدأتم»**[٢]، معناه ستمنع، وهذا يدل على القفيز.

فإن قيل: يحمل القفيز هٰهنا على الدينار، كما قال الشاعر:

«فتغلل» لكم لا تغل لأهلها قرى بالعراق من قفيز ودرهم

قيل: حقيقة القفيز المكيل، ولأنه لا دينار هٰهنا.

واحتج المخالف: بما روى أبو عبيد بإسناده عن الشعبي أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعث ابن حنيف إلى السواد، فطرّز الخراج، فقطع على جريب الحنطة أربعة دراهم، وعلى جريب القصب ستة دراهم، وعلى جريب النخل ثمانية، وعلى جريب الكرم عشرة، وعلى جريب الزيتون اثني عشر[٣]، قالوا: ولم يذكر القفيز.

---

(١) رواه أبو عبيد في الأموال (١٨١)، وابن أبي شيبة (١٠٨٢٣، ٣٣٣٨٠)، والبيهقي (٩/١٩٦).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) رواه أبو عبيد في الأموال (١٧٣).

والجواب: أن الرواية مختلفة في ذلك، فروى أبو عبيد أيضًا بإسناده عن أبي النضر عن شعبة قال: نبأنا الحكم قال: سمعت عمرو بن ميمون يقول: سهدت عمر بن الخطاب وأتاه ابن حنيف، فجعل يكلمه، فسمعناه يقول له: والله لئن وضعت على كل جريب من الأرض درهمًا وقفيزًا(١).

وروى أيضًا بإسناده عن محمد بن عبيد الله الثقفي قال: وضع عمر على أهل السواد على كل جريب عامر أو غامر درهمًا وقفيزًا، وعلى جريب الرطبة خمسة دراهم وخمسة أقفزة وعلى جريب الكرم عشرة دراهم وعشرة أقفزة(٢).

وإذا اختلفت الرواية فروايتنا أولى؛ لأنها أصح سندًا على ما نص عليه أحمد، ولأنه يعضدها السنة، ولأنه أيسر وأسهل على صاحب الأرض؛ لأن ثلاثة دراهم قيمتها صيعان جماعة.

واحتج: بأنه لما لم يجب في بقية الجربان من الكرم والنخل وغيرها قفيز، كذلك في جريب الحنطة والشعير.

والجواب: من وجهين:

أحدهما: أن المرجع في ذلك إلى تقدير عمر؛ لأنه هو الذي أوجب الخراج، وإنما أوجبه على هذا الوجه، وعلى أنه لا يمتنع أن يكون حقًّا متعلقًا بخارج من الأرض، ويختص ببعض الخارج دون بعض؛ بدليل: صدقة الفطر تتعلق بالخارج، وتختص ببعضه، وهو التمر والزبيب والحنطة والشعير.

فإن قيل: ذكر أبو زيد عمر بن شبة النميري في كتابه الكوفة بإسناده عن عمرو بن ميمون، عن عمر أنه وضع على كل جريب، وذكر الخبر إلى أن قال:

---

(١) رواه أبو عبيد في الأموال (١٠٥)، (١٨١).

(٢) رواه أبو عبيد في الأموال (١٧٤).

وعلى النخل على الفارسية درهمًا، وعلى الرطبين درهمًا[١]. وهذا يدل على اعتبار العدد في النخل دون الجربان.

قيل: فقد روى أبو زيد بإسناده عن عثمان بن حنيف حين بعثه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فأخذ من الرطبة وذكر الخبر إلى أن قال: وكان لا يعد النخل[٢]، وهذا يعارض ذلك، فتقابلا، وسلم ما رويناه من الأخبار المشهورة، وفي اعتبار الجربان.

فإن قيل: هل يجوز لرب الأرض أن يتولى تفرقة الخراج بنفسه؟

قيل: المنصوص عنه: يجوز له ذلك، فقال في رواية محمد بن العباس في الرجل يكون في مثل بغداد فيمسحها ويخرج خراجها على ما وظف عمر على السواد ويقسمه على المسلمين: إن فعل هذا فقد أحسن، وكذلك قال في رواية يعقوب بن بختان في الرجل يخرج عما في يديه من دار أو ضيعة على ما وظف عمر على كل جريب يتصدق به، قال: ما أجود هذا، والوجه فيه: أنه مال لأقوام معينين، فجاز لمن حصل في يده تفرقته.

دليله: اللقطة وزكاة الأموال الظاهرة والباطنة. ويشهد لهذه الرواية ما قاله فيمن حصل في يده مال لرجل لا يعرف مالكه: يتصدق به، ويتحرج المنع، وأنه يحمله إلى الإمام؛ لأنه قال فيمن كانت في يده رهون لا يعرف مالكها، قال في إحدى الروايتين: يتصدق بها. وقال في موضع آخر: لا يتصدق به، ويرفعه إلى الحاكم.

فإن قيل: فهل يجوز للإمام أن يسقط الخراج عمن وجب عليه إذا كان من أهله؟

---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٣٣٣٨٦) بنحوه.

(٢) رواه ابن زنجويه في الأموال (٢٥٩) بنحوه.

قيل: يجوز، نص عليه في رواية الميموني في الوالي يدع الخراج فقال: لا، الخراج فيء لو تركه يعني: أمير المؤمنين جاز، فأما من دونه فلا.

والوجه فيه: أن الخراج حق في الذمة، فلا معنى لأخذه منه ورده عليه كما قلنا، فمن وجب عليه حق لزيد وله على زيد من جنسه وقع القصاص؛ لأنه لا معنى لأخذه ورده عليه، ويفارق الزكاة ممن يجوز له أخذها وقد وجبت عليه، وهو أن لا يقوم بكفايته ما في يده؛ لأن الزكاة تجب في العين، والدين ليس لعين، فلهذا لم يجز تركها.

مسألة: فتحت مكة عنوة في أصح الروايتين، قال أحمد في رواية حنبل والميموني: إنما كره إجارة بيوت مكة؛ لأنها فتحت عنوة، دخلها النبي ﷺ بالسيف، وعمر قال: لا تمنعوا نازلًا بليل أو نهار[1]. فلم يجعل لهم ملكًا دون الناس، وبهذا قال أبو حنيفة ومالك.

وفيه رواية أخرى: فتحت صلحًا: قال أبو بكر: نا أحمد بن محمد بن هاون قال: حدثني حرب قال: سمعت أحمد يقول أرض العشر: هو الرجل ليسلم بنفسه من غير قتال، وفي يده الأرض فهو عشر، مثل: المدينة ومكة.

وقال أبو إسحاق ابن شاقلا: نا محمد بن إسحاق المقرئ، نا أحمد بن محمد بن مسلم، حدثنا سعيد بن محمد الرفا، قال: سألت أبا عبدالله عن أمر مكة، فقال: دخلت صلحًا، فقلت له: وأي شيء في ذلك؟ فقال لي: حديث الزهري[2].

قال أبو إسحاق: المسألة على روايتين: أحدهما: فتحت عنوة. والثانية: فتحت صلحًا، وهو قول الشافعي.

---

(١) لم أجده.

(٢) لم أجده.

وجه الرواية [الأولى]: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، فنهى عن الصلح إذا كانوا مستعلين عليهم بالقوة والعدة، وكذلك كان النبي يوم الفتح، فلا جائز أن يكون صالحه مع نهي الله عنه.

فإن قيل: إنما نهاهم عن الصلح؛ لأنهم كانوا مستعلين، ولم يكن طلب الصلح من جهة النبي ﷺ، وإنما كان من جهة أهل مكة، فلم يدخلوا تحت النهي.

قيل: النهي إنما كان عن الدخول في السلم في الجملة، للعلة التي ذكرنا، وهي قوله: ﴿وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾، وهذا يوجد فيه إذا دعا إليه أو دعي إليه.

وجواب آخر: وهو أصح، وهو أنا لا نسلم أنه كان من أهل مكة طلب للسلم بل كانوا على القتال، لما نبنيه من الأخبار، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ إلى قوله: ﴿يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٣]، فأمر الله تعالى بقتال أهل مكة لما نقضوا العهد الذي كان بينهم وبينه، ولا يجوز أن يترك قتال من أمره الله تعالى بقتالهم، ويعدل إلى الصلح.

ويبين هذا: أن الآية نزلت في أهل مكة لما نقضوا العهد بقتالهم خزاعة حلفاء رسول الله ﷺ ما روى مجاهد في قوله تعالى: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ قال: عهدتم، وفي قوله: ﴿وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، قال: قريش، وفي قوله: ﴿قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾، قال: خزاعة.

فإن قيل: المراد به إذا لم يطلبوا الصلح والسلم، فأما إذا طلبوا السلم أولى.

يدل عليه: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾، فلما جنح أهل مكة للسلم جنح للسلم، كما أمره الله تعالى.

قيل: الأمر بالقتال عام فيه إذا طلبوا السلم أو لم يطلبوا، وأما قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾، فقال السدي: نزلت في بني قريظة، ثم نسخ الله ذلك فقال: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾، ونسختها آية القتال في براءة: ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، ذكر ذلك ابن المنادي في كتاب الناسخ والمنسوخ.

وأيضًا: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنۢ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٢٤]، فلو كان دخلها صلحًا ما كان هو أولى بأن يوصف بأنه ظفر بهم منهم؛ لأن عقد الصلح إنما يتم بهم جميعًا، ولأن إطلاق الظفر يفيد ما كان عنوة، فقال: ظفر بهم إذا كان قد قهرهم، ولأنه ذكر ظفرًا مضافًا إلى الله تعالى، وهذا يفيد ما ينفرد به، وعقد الصلح يقع بالمشاركة من الآدميين.

فإن قيل: المراد به: القوم الذين نزلوا عليه بالحديبية من جبل التنعيم من قريش فظفر بهم وأطلقهم.

يدل عليه: قوله تعالى بعد هذا: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾.

قيل: لا يجوز أن يكون المراد به الحديبية؛ لقوله: ﴿بِبَطْنِ مَكَّةَ﴾ والحديبية ليست ببطن مكة، بل هي خارج الحرم.

فإن قيل: معناه بأرض مكة والحديبية منها.

قيل: بطن الشيء ما كان منه هذا هو الحقيقة، وأما قوله: ﴿ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ

﴿مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾، لا حجة فيه؛ لأن معناه: الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام عام الحديبية والهدي معكوفًا الذين أظفركم الله بهم هذا اليوم هم الذين قاتلوهم في يوم الفتح.

فإن قيل: لو سلمنا أن المراد به: صلح مكة فلا حجة فيه؛ لأن الظفر قد تقدم بنزوله مر الظهران، وتمكنه من دخول مكة عنوة، وهذا سابق للأمان الذي كف الأيدي.

قيل: قد بينا أن إطلاق الظفر يفيد ما كان عنوة، ولأنه ذكر ظفرًا مضافًا إلى الله، وهذا معدوه فيما كان مر الظهران.

وأيضًا: قوله: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ [النصر: ١]، والمن: يكون بأعلى أحوال النصر، وهو القهر، فأما الصلح فيقع مشركًا، بأن يقال: فتح على المسلمين بأولى من أن يقال: فتح على أضدادهم.

فإن قيل: هذه نزلت آخر ما نزل من القرآن، وكان قد فتح هوازن.

قيل: في الآية: ﴿وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ [النصر: ٢]، وهذا لم يوجد في فتح هوازن، وإنما وجد في فتح مكة؛ لأن القبيلة بعد القبيلة كانت تسلم من قريش. على أن ابن عباس قال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ فتح مكة[1]، وكذلك عن ابن السائب.

ومن جهة السنة: ما روى أحمد بإسناده في «المسند» عن أبي هريرة قال: ألا أعلمكم بحديث من حديثكم يا معشر الأنصار، قال: فذكر فتح مكة قال: أقبل رسول الله ﷺ فدخل مكة قال: فبعث الزبير على إحدى المجنبتين،

(١) رواه البخاري في المغازي (٤٠٤٣).

وبعث خالدًا على المجنبة الأخرى، وبعث أبا عبيدة على الحسر، فأخذوا بطن الوادي، ورسول الله ﷺ في كتيبته، قال: وقد وبشت قريش أوباشًا لها، فقالوا: نقدم هؤلاء، فإن كان لهم شيء كنا معهم، وإن أصيبوا أعطينا الذي سألنا. قال: فقال أبو هريرة: فنظر إلي فرآني فقال: يا أبا هريرة؟ فقلت: لبيك رسول الله، قال: فقال: اهتف لي بالأنصار، ولا يأتيني إلا أنصاري، فهتفت بهم، فجاءوا، فأحاطوا برسول الله ﷺ قال: فقال رسول الله ﷺ: «**ترون إلى أوباش قريش**»، فرأيناهم، ثم قال بيده أحديهما على الأخرى: «**احصدوا حصدًا حتى توافوني بالصفا**»، قال: فقال أبو هريرة: فانطلقنا، فما يشاء أحد منا أن يقتل منهم ما شاء، وما أحد يوجه إلينا منهم شيئًا، قال: فقال أبو سفيان: يا رسول الله! أبيحت خضراء قريش، لا قريش بعد اليوم، قال: فقال رسول الله ﷺ: «**من أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن**». قال: فغلق ناس أبوابهم، قال: فأقبل رسول الله ﷺ إلى الحجر فاستلمه، ثم طاف بالبيت، قال: وفي يده قوس آخذ بسية القوس، قال: فأتى في طوافه على صنم إلى جنب البيت يعبدونه، فجعل يطعن في عينه ويقول: «**جاء الحق وزهق الباطل**»، قال: ثم أتى الصفا فعلاه حيث ينظر إلى البيت، قال: فرفع يديه، فجعل يذكر الله بما شاء أن يذكره ويدعو، قال: والأنصار تحته، قال: يقول بعضهم لبعض: أما الرجل فأدركته رغبة في قريته ورأفة بعشيرته، قال أبو هريرة: وجاء الوحي، وكان إذا جاء لم يخف علينا، قال: فليس أحد من الناس يرفع طرفه إلى رسول الله ﷺ حتى يقضي، قال: فلما مضى الوحي رفع رأسه ثم قال: «**يا معشر الأنصار! قلتم: أما الرجل فأدركته رغبة في قريته ورأفة بعشيرته**»، قال: قلنا

ذلك يا رسول الله ! قال: «**فمن أنا؟ كلا إني عبد الله ورسوله هاجرت إلى الله وإليكم، فالمحيا محياكم والممات مماتكم**»، قال: فأقبلوا إليه يبكون ويقولون: والله ما قلنا الذي قلنا إلا الظن بالله عَزَّوَجَلَّ ورسوله. قال: فقال رسول الله ﷺ: «**فإن الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم**»[(١)].

فوجه الدلالة: من هذا الخبر من وجوه:

أحدها: أنه بعث الزبير على إحدى المجنبتين، وخالدًا على الأخرى، وأبا عبيدة على الجسر، ووقف هو في كتيبته، وهذه تعبئة القتال وهيئته.

الثاني: قوله: «**أترون أوباش قريش، احصدوهم حصدًا حتى توافوني بالصفا**»، وقول أبي سفيان: أبيحت خضراء قريش، وقوله: فما يشاء أحد منا أن يقتل منهم ما شاء، وهذا كله يمنع الصلح؛ لأنه حثهم على القتال بقوله: «احصدوهم» حتى استقال أبو سفيان من كثرة القتل.

الثالث: قوله: «**من أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن**»، فلو كان الأمان قد سبق بعقد الصلح لم يحتج إلى هذا، واكتفى بما تقدم، فلما قال ذلك بعد الدخول علم أنه لم يكن جرى قبل الصلح بينهم وبينه عقد صلح.

فإن قيل: يحتمل أن يكون رتبهم على هذه الصفة، وقال: احصدوهم حصدًا، وقال له أبو سفيان ما قال قبل نزوله بمر الظهران وقبل عقد الأمان؛ بدليل: أن ابن المنذر روى هذا الحديث في كتابه وقال: «**إذا لقيتموهم غدًا فاحصدوهم حصدًا**»[(٢)].

قيل: لا يصح هذا التأويل؛ لأنا روينا فيه نصًّا أنه قال: أقبل رسول الله ﷺ

---

(١) رواه أحمد (٢/ ٥٣٨)، ومسلم في الجهاد (١٧٨٠).

(٢) لم أجده في شيء من كتب ابن المنذر، ورواه الطبراني في «الكبير» (٨/ ١٣) (٧٢٦٦).

فدخل مكة فبعث الزبير على إحدى المجنبتين وبعث خالدًا على المجنبة الأخرى وقال: احصدوهم»، وهذا صريح أنه كان بمكة، ولأن أبا سفيان لما قال له: أبيحت خضراء قريش، قال: «**من أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن**»، وأقبل إلى الحجر فاستلمه وطاف، وهذا أيضًا صريح في كونه بمكة؛ لأن دار أبي سفيان والطواف والحجر بمكة.

فإن قيل: يحتمل أن يكون رتبهم بعد دخوله مكة على الصفة المذكورة، لئلا يطمعوا في ترك الأمان لا أنه لم يكن هناك أمانًا سابقًا.

قيل: لو كان لهذه العلة فقط لم يقل: احصدوهم، ولم يقل أبو سفيان: أبيحت خضراء قريش، ولم يقل: «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمن**»، والأمن سابق، وعلى أن تعبئة الجيش وأخذ عدة الحرب إشعار الغدر أنه قد نقض العهد، ويجوز أن يستظهر بما لا يوهم كالرمَل الذي هو إظهار الجلد، وليس فيه ما يوهم نقض العهد.

فإن قيل: قول أبي سفيان: «أبيحت خضراء قريش» كناية عما كان في خالد بن الوليد في يوم الفتح، فإنه ذكر أنهم بدأوه بالقتال.

قيل: فإذا كانوا بدأوه بالقتال، وقاتلهم، وقتل منهم، دل على أنه دخلها بالحرب والقتال؛ إذ لو كان هناك عقد صلح لم يبدأوه.

فإن قيل: ذلك جرى في ناحية منها رأى قومًا بالسلاح لم يقبلوا الأمان، فلا يرد بهذا عموم الصلح من الكافة، وقبول الأمان من أهل مكة، والاعتبار بالغالب العام دون من وجد في المواضع الخفية على غير شرط القبول للأمان.

قيل: أبيحت خضراء قريش ولا قريش بعد اليوم، إشارة إلى جملتها أو

غالبها، وفيه إظهار الأسف عليها، وهذا لا يكون في طائفة منفردة لا يعتد بها.

وجواب آخر: وهو أن القتال كان على ما يدل عليه ما نذكره إن شاء الله تعالى فيما بعد من قول شاعرهم:

إذ فـــرّ صـــفوان وفـــر عكرمـــة

وهؤلاء كانوا من صناديدها.

فإن قيل: فقد روي أن النبي ﷺ قال: «**اللهم إني أبرأ إليك مما فعله خالد**»[١]، وهذا إنكار لقتال خالد.

قيل: هذا غلط عظيم؛ لأنه لم يقل النبي ﷺ هذا لأجل قتاله، وإنما بعث النبي ﷺ السرايا بعد الفتح يدعو الناس إلى الإسلام ولم يأمرهم بالقتال، وبعث خالد بن الوليد داعيًا، ولم يبعثه مقاتلًا، وأمره أن يسير بأسفل تهامة داعيًا، ولم يبعثه مقاتلًا، ومعه سليم ومدلج وقبائل من غيرهم، فلما نزلوا الغميضاء، وهي ماء من مياه بني جذيمة بن عامر بن عبد مناة، وكانت بني جذيمة قتلت عوف بن عبد عوف أبا عبدالرحمن بن عوف، والفاكه بن المغيرة عم خالد، فلما رأوه أخذوا السلاح، فقال لهم خالد: ضعوا السلاح، فإن الناس قد أسلموا، فلما وضعوا السلاح أمرهم فكفوا بعضهم، وعرضهم على السيف، فقتل من قتل منهم، فلما بلغ النبي ﷺ ذلك قال: «**اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد**»، وبعث بعلي بن أبي طالب، وقال: اخرج إلى هؤلاء وانظر في أمرهم، فخرج علي ومعه مال ففاداهم[٢].

---

(١) رواه البخاري في المغازي (٤٠٤٨).

(٢) رواه الطبراني بمعناه في «الكبير» (٤/ ١١٤) (٣٨٣٦)، والطحاوي في «المشكل» (٣٢٣٣)، وفيه أنهم ناس من خثعم.

وأيضًا: ما روى أبو عبيد في كتاب «الأموال» بإسناده عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة قال: قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة: «**ألا لا يجهزن على جريح ولا يتبعن مدبر، ولا يقتلن أسير، ومن أغلق بابه فهو آمن**»[1]، وهذا يدل على أنه دخلها عنوة؛ إذ لو كان صلحًا لم ينه عن الإجازة على الجريح، وعن اتباع المدبر، وعن قتل الأسير؛ لأن هذه الأشياء لا تكون إلا مع القتال.

وأيضًا: ما روى محمد بن إسحاق في المغازي بإسناده أن حماس بن قيس بن خالد البكري كان قبل مقدم رسول الله ﷺ يرش نبلًا له ويصلحها، فقالت له امرأته: لم أراك تصنع هذا؟ قال: لمحمد وأصحابه، فقالت: والله ما أرى شيئًا يقوم لمحمد، فقال: والله إني لأرجو أن أخدمك بعض أصحابه ثم قال:

إن يقبلوا اليوم فمالي علة ... هذا سلاح كامل وألة

وذو غرارين سريع السلة

وشهد الخندمة مع سهيل بن عمرو وصفوان بن أمية وعكرمة بن أبي جهل، فلما لقيهم المسلمون أصحاب خالد بن الوليد ناوشوهم شيئًا من قتال، فقتل كرز ابن جابر بن حسل وحنش، وكانا في خيل خالد بن الوليد، وأصيب من المشركين ناس قريبًا من اثني عشر أو ثلاثة عشر، ثم انهزموا، فلما انهزموا أقبل حماس بن قيس يسعى، فدخل على امرأته فقال: ويكِ، انظري أخفى بيتًا من بيوتك فأغلقيه حتى أنظر ما يفعل الناس، فقالت له: فأين ما كنت تقول؟ فقال:

إنك لو شهدت يوم الخندمة ... إذ فر صفوان وفر عكرمة

وأبو يزيد قائم كالمؤتمة ... واستقبلتهم بالسيوف المسلمة

---

(١) رواه أبو عبيد في الأموال (١٥٩).

تطعن كل ساعد وجمجمه ضربًا فلا تسمع إلا غمغمه
لهم نهيت خلفنا وهمهمه لم تنطقي في اللوم أدنى كلمه[(١)]

وهذا يدل: على أنه لم يكن هناك أمان؛ إذ لو كان أمانًا لم يقتل خالد ولم يقاتلوه حتى قال شاعرهم ما قال.

فإن قيل: خالد قتل من بني معاثه، وهم بنو بكر.

قلت: خزاعة ليس لهم بمكة دار ولا مال، فأما هم هربوا إليها، وأما من كان بمكة فإنهم ادعوا أن خالد بن الوليد بدأهم بالقتال، وادعى خالد أنهم بدأوه بالقتال، وهو أصدق.

فدل هذا: على أن الأمان سابق. وأما هرب عكرمة، فلأنه لم يدخل تحت الأمان؛ لأن النبي ﷺ استثنى أربعة من الرجال وامرأتين، فهرب؛ لأجل ذلك.

قيل: هذا لا يصح؛ لأن النبي ﷺ أمن الناس إلا أربعة رجال وامرأة، وما عداهم داخل تحت الأمان، وأن القتال كان عامًا، ولم يعتبر صفات بني بكر. والذي يدل على أنه لم يختص بالطائفة التي ذكروها: قوله: فر صفوان وعكرمة وأبو يزيد، وهؤلاء سادة القوم وقادتهم، قد جمعوا الجمع، وباشروا الحروب، وأصيب المسلمون بأيديهم، وأصابوا منهم، فلا يجوز ادعاء الأمان، وهؤلاء خارجين منه.

وأيضًا: ما روى محمد بن إسحاق بإسناده، عن أبي شريح الخزاعي: لما افتتح رسول الله ﷺ مكة قتلت خزاعة رجلًا من هذيل، فقام رسول الله ﷺ فينا خطيبًا، فقال: «**أيها الناس! إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض، فهي حرام إلى يوم القيامة لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها**

---

(١) رواه ابن إسحاق كما في «سيرة ابن هشام» (٢/ ٤٠٧).

دمًا أو يعضد بها شجرًا، وأنها لا تحل بعدي، ولم تحل لي إلا هذه الساعة غضبًا على أهلها، ألا ثم قد رجعت على حالها بالأمس، فليبلغ الشاهد منكم الغائب، فمن قال بأن رسول الله قد قاتل بها فقولوا: إن الله أحلها لرسوله ولم يحلها لك يا معشر خزاعة، ارفعوا أيديكم عن القتل فقد كثر»[١]، وذكر الخبر.

وروى محمد بن إسحاق بإسناده، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: لما فتح رسول الله ﷺ مكة نادى: «**من وضع سلاحه فهو آمن، ومن جاءنا فهو آمن، ومن غلف بابه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن**»، فوضعوا السلاح إلا جماعة من بني بكر إلى صلاة العصر، والناس آمنون إلا أربعة، فإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة فاقتلوهم، مقبس بن ضبابة، وعبدالله بن خطل، وعبدالله بن أبي سرح، وعكرمة بن أبي جهل، وامرأة سماها[٢].

فوجه الدلالة: من حديث أبي شريح أنه أخبر أنها أحلت له ساعة للقتال، ومن حديث عمرو بن شعيب أن خزاعة لم تضع السلاح عن بني بكر إلى صلاة العصر، وقال: كفوا السلاح إلا خزاعة عن بني بكر، ولا يصح أن يأمر بكف السلاح إلا وهو مبسوط، فدل على أن دخولها وقع بغير أمان.

فإن قيل: قوله: «**أحلت لي ساعة من نهار**»، فقد كانت أحلت له، وقتل بها ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة، استبق إليه سعيد وعمار فسبق سعيد؛ لأنه كان أشب من عمار، ومقبس بن ضبابة أدركه الناس في السوق فقتلوه، وأما بنو بكر فإنهم لم يدخلوا تحت الأمان.

(١) رواه ابن إسحاق كما في سيرة ابن هشام (٢/ ٤١٥).

(٢) رواه البيهقي في «الدلائل» (٥/ ٨٦).

قيل: أما قولك: إن بني بكر لم تدخل تحت الأمان، فقد أجبنا عنه، وأما قولك: أنها أحلت له بقتل ابن خطل ومقبس، فلا يصح؛ لأن المراد بالخبر أنها أحلت له بالقتال، ألا ترى أنه قال في الخبر: «**فمن قال لكم: أن رسول الله قد قاتل بها فقولوا: إن الله أحلها لرسوله**»، ومعناه أحلها له للقتال، ولأنه أحلها غضبًا على أهلها، وهذا يقتضي العموم.

ويدل عليه: ما روى محمد بن إسحاق في المغازي بإسناده عن أم هانئ بنت أبي طالب قالت: لما فتح رسول الله ﷺ مكة فر إليَّ رجلان من أحمائي من بني مخزوم، فأجرتهما، وأدخلتهما بيتي، فجاء أخي علي بن أبي طالب فقال: لأقتلنهما، فقلت: إني قد أجرتهما، وغلقت عليهما بابي، ثم جئت رسول الله ﷺ بأعلى مكة، فوجدته يغتسل من جفنة إن فيها لأثر العجين، وابنته فاطمة تستره بثوب، فلما فرغ من غسله أخذ ثوبه فتوشحه، ثم ركع ثمان ركعات من الضحى، ثم أقبل عليَّ فقال: «**مرحبًا وأهلًا بأم هانئ ما جاء بك؟**»، فأخبرته الخبر، فقال رسول الله ﷺ: «**قد أجرنا من أجرت، وأَمَّنَّا من أَمَّنت**»[1]. وهذا يدل على أن الأمان لم يسبق دخول مكة، إذ لو كان سبق لم تحتج أم هانئ إلا الأمان، ولم يقدم علي على قتلهما.

فإن قيل: يحتمل أن يكونا من بني بكر، فلم يدخلا تحت الأمان، ويحتمل أن يكونا حاملين للسلاح فلم يكن لهما شرط الأمان؛ لأن شرط الأمان كان بإلقاء السلاح فأراد علي قتلهما لذلك.

قيل: لو كانا من بني بكر لم تقدم أم هانئ على أمانهما؛ لامتناع النبي ﷺ من ذلك.

---

(١) سبق تخريجه.

وقولهم: يحتمل أن يكونا حاملين للسلاح، فلو كان هناك أمانًا لم يحملوا السلاح.

وجواب آخر: لا يصح حمله على أنهما من بني بكر؛ لأن في الخبر من بني مخزوم، ولا يصح حمله على أنهما كانا حاملين للسلاح يلقى بانفراده.

وأيضًا: فإن أهل السير والمغازي اتفقوا أن دخول رسول الله ﷺ مكة عنوة، وقد عدوا مغازي رسول الله ﷺ نيفًا وعشرين غزوة، وذكروا فتوحه وما كان عنوة، ولم ينقل عن أحد منهم أنه دخل مكة صلحًا، وما يحكى عن مجاهد فإنه صريح محجوج بما ذكرنا.

وأيضًا: ما روى أبو الحسين علي بن محمد بن بشران المعدل من أماليه انتخاب أبي الفتح ابن أبي الفوارس الحافظ ولي منهما إجازة، قال أبو الحسين علي بن محمد بن بشران المعدل، نا أحمد بن إسحاق بن منجاب، نا علي بن الحسين التستري قال: نا محمد بن الحسن السوسي قال: نا هارون بن عبدالله قال: نا محمد بن الحسن المخزومي قال: حدثني مالك بن أنس، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «**افتتحت مكة أم القرى بالسيف، وافتتحت المدينة بالقرآن**»[(١)]. وهذا نص.

وروى محمد بن عمر الواقدي في المغازي بإسناده عن الحارث بن البرصاء قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تغزى قريش بعد هذا اليوم إلى يوم القيامة**»[(٢)]، يعني على الكفر.

---

(١) رواه أبو يعلى في «المعجم» (١٧٣)، وابن المقرئ في «المعجم» (٣٠)، والبيهقي في «الشعب» (١٤٠٧)، وانظر: «السلسلة الضعيفة» (١٨٤٧).

(٢) رواه الواقدي في المغازي (ص٨٦٢)، والترمذي في «السير» (١٦١١)، وأحمد (٤/ ٣٤٣). قال الألباني: «صحيح».

وقد احتج من وافقنا في هذه المسألة بما لم يقع إليّ طريقه، وهو ما روى الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب قال: لما كان يوم أحد قتل من الأنصار أربعة وستون ومن المهاجرين ومثل بهم، فقال رسول الله ﷺ: **«لئن كان لنا مثل هذا لنرهبن عليهم»**، فلما كان يوم فتح مكة دخلها رسول الله ﷺ عنوة، فقال رجل لا يعرف: لا قريش بعد اليوم، فقال رسول الله ﷺ: **«الأسود والأبيض آمن إلا مقبس بن ضبابة وابن خطل وقيس»**، قال: فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [النحل: ١٢٦]، فقال النبي ﷺ: **«نصبر، ولا نعاقب»**(١).

فمنه أدلة:

أحدها: دخل رسول الله ﷺ مكة عنوة.

والثاني: قول القائل: لا قريش بعد اليوم.

والثالث: قوله: «**الأسود والأبيض آمن، إلا فلان**»، ولو كان صلحًا لدخل مقبس ومن ذكر معه في الصلح، ولم يجز قتلهما، فلما قال ذلك بعد الدخول علم أنه لم يكن جرى قبل الدخول بينه وبينهم عقد صلح.

والرابع: قوله: «**نصبر ولا نعاقب**». وهذا يدل: على أنه لو شاء لعاقب.

فإن قيل: العنوة هي الذل، والخضوع؛ لأنه يقال: عنا يعنو إذا ذل وخضع ومات أسيرًا، ومنه قوله: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ [طه: ١١١]، ومعناه: خضعت، وذلت، وقال النبي ﷺ: «**اتقوا الله في النساء، فإنهن عوان**»(٢)، يعني

(١) رواه الترمذي في التفسير (٣١٢٩)، وأحمد (٥/ ٥٣). قال الألباني: «حسن، صحيح الإسناد».

(٢) رواه الترمذي في التفسير (٣٠٨٧)، وابن ماجه في النكاح (١٨٥١). قال الألباني: «حسن».

الأسراء، والعاني: الأسير في اللغة، فاقتضى قوله: فتحها عنوة أنه على ذل منهم وخضوع ولذّة من قلوبهم، هكذا كانوا عند دخوله، وإن كان صلحًا.

قيل: العنوة هي الذل والخضوع بالقهر، والغلبة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ﴾ معناه: ذلت لما شاهدت من القهر بأمر الله، وكذلك النساء مقهورين بالأزواج، وكذلك العنين مقهور بحصول الفسخ عليه.

فإن قيل: قوله: دخلها عنوة معناه: صلحًا، كما قال الشاعر:

فـما أخـذوها عنـوة عـن مـودة ... ولكـن بحـد المشرـفي اسـتقالها

قيل: هذا السؤال يناقض الذي قبله؛ لأنه قد ثبت أن العنوة هي الذل والخضوع، وهذا إنما لم يحصل مع الغلبة، وحصولهم أسرى في يده، وقول الشاعر: فما أخذوها عنوة عن مودة لا دلالة فيه؛ لأنه أراد الصلح؛ لأن معناه أنهم لم يأخذوها عن مودة تقدمت بينهم ثم صارت عداوة، ولكن العداوة كانت قائمة فأخذوها على هذا الوجه؛ ليكون أغيظ لهم، ويحتمل أنهم يأخذوها بأن أظهروا لهم مودة وعهدًا، ثم نكثوا وغدروا، وأخذوها على وجه الغدر والمخادعة، لكن أخذوها جهرًا بحد السيف.

فإن قيل: قوله: «**الأسود والأبيض آمن**»، أراد به الأمان الذي عقده بمر الظهران.

قيل: لو كان قد سبق الأمان لم يحتج إلى ذكره بعد دخول مكة، ولأنه قال: «**الأسود والأبيض آمن إلا فلان وفلان**»، وأمان أبي سفيان بمر الظهران لم يكن فيه استثناء، ولم ينقل أحد فيه ذلك، فدل على أن هذا الأمان غير ذلك الأمان.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّـٰبِرِينَ ١٢٦﴾ [النحل: ١٢٦]، نزلت بالمدينة، قال أهل التفسير الكلبي والمقاتل وغيرهما: النحل مكية إلا آيات منها، فذكر قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا﴾ إلى آخر السورة.

قيل: ظاهر رواية أبي أنها مكية، وهو أعرف؛ لأنه شاهد التنزيل، فقوله أولى.

واحتج أيضًا من نصر قولنا: بما روي أن النبي ﷺ دخل مكة صعد إلى باب الكعبة فأخذ بعضادتي الباب وقال: «**الحمد لله صدق وعده، ونصر عبده، وأعز جنده، وهزم الأحزاب وحده**»، ثم التفت إلى قريش وهم حواليه فقال لهم: «**ما تقولون؟**»، فقالوا: أخ كريم وابن أخ كريم، قد ملكت فاصنع ما شئت، فقال ﷺ: «**أقول ما قال أخي يوسف: لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم، وهو أرحم الراحمين، أنتم الطلقاء**»[1].

وقد ذكر سعيد الأموي في مغازيه بإسناده أنه وقف على باب الكعبة وقد التفت له الناس ينظرون إليه، وقال: «**لا إله إلا الله وحده، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، يا معشر قريش، ماذا تروني فاعلًا بكم؟**»، قالوا: أخ كريم وابن أخ كريم، قال: «**اذهبوا فأنتم الطلقاء**»[2]، فلو كان بينهم صلح لم يقل: ملكت فاصنع ما شئت، ولم يكن النبي ﷺ يقول: «**أنتم الطلقاء**»؛ لأنهم كانوا طلقاء قبل وجود هذا القول، فلا يصيرون طلقاء بقوله ﷺ، ألا

---

(١) رواه ابن إسحاق بنحوه، كما في «تاريخ الطبري» (٢/ ١٦١)، بسنده. قال الألباني في «الضعيفة» (١١٦٣): «ضعيف».

(٢) لم أجده، وانظر ما قبله.

ترى أنه لما دخل مكة في عمرة القضاء عن صلح لم يكن أهل مكة طلقاء، ولم يقل لهم ذلك، وهذا خبر مستفيض؛ لأن الصحابة كانت تسمى الذين أطلقهم رسول الله اليوم الطلقاء، مثل: سهيل بن عمرو، ومعاوية، وأضرابهما، وكانوا يسمون أولادهم أبناء الطلقاء، وعلى هذا قال عمر: إن هذا الأمر يعني به الخلافة لا يصلح للطلقاء ولا لأبناء الطلقاء(١).

فإن قيل: قوله: ملكت فاصنع ما شئت، معناه: أنا لا نقدر دفعك، ولا الامتناع منك، أنت القاهر الغالب علينا، فاصنع ما شئت.

فقوله: أنتم الطلقاء بالأمان الذي عقدته وبذلته بمر الظهران على لسان أبي سفيان.

قيل له: إنما لم يقدروا على دفعه؛ لأجل ما كان منه من القهر والغلبة بالقتال.

وقولهم أنه أراد بقوله: أنتم الطلقاء بالأمان الذي عقده بمر الظهران لا يصح؛ لأن قوله: «**ما تقولون**» تهديد منه لهم، فلو كان هناك أمان حصلوا به طلقاء لم يقل هذا، فعلم أنه أحدث لهم أمانًا.

وأيضًا لو صالح أهل مكة لم يخل: إما أن يصالحهم على أن يقرهم على كفرهم على أن يأخذ منهم الجزية، أو على أن يقرهم على الكفر بغير جزية، أو يكونوا قد أسلموا، ولا جائز أن يكون قد أقرهم على الكفر بالجزية؛ لما روي أنه لما دخلها كسر الأصنام، ولأنه لا يجوز أخذ الجزية من مشركي العرب، ولا يجوز أيضًا أن يكون أقرهم بغير جزية؛ لأن هذا لا يجوز بالاتفاق، ولا يجوز أيضًا أن يكونوا قد أسلموا فصالحهم من قبل أن الإسلام يغني عن الصلح؛

---

(١) رواه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١/ ٣٣٩).

لأنه يحقن دماءهم وأموالهم من غير صلح، فإذا بطلت هذه الوجوه -وهي جميع جهات الصلح- علمنا أنه لم يدخلها إلا عنوة.

فإن قيل: لا خلاف أن النبي ﷺ أقرهم على كفرهم مع اختلافنا أقرهم بمكة أم بمر الظهران.

قيل: إلا أنه لم يقرهم بمكة على كفرهم، ويجوز أن يكون الإقرار في غيرها، يدل عليه أنه قلب الأصنام، ولأن الغالب منهم أسلم؛ لأنه كانت تأتي القبيلة بعد القبيلة تسلم.

فإن قيل: عقد الإمام بغير جزية لأهل الحرب جائز مطلقًا، ويكون ذلك محمولًا على ما دون الحول.

قيل: فكان يجب أن يطالبهم بها بعد الحول، ولو طلب لنقل، ولما أقرهم أحوالًا، ولم يأخذ منهم جزية امتنع أن يكون على وجه الصلح وأخذ العوض.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ قَٰتَلَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوَلَّوُا۟ ٱلْأَدْبَٰرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [الفتح: ٢٢]، والمراد به: أهل مكة، هكذا ذكره النقاش في تفسيره، وسيأتي الكلام يدل عليه؛ لأنه قال تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣]، قال المفسرون: المراد به سنة الله التي قد خلت من قبل هي بدر، فإنه نصر رسوله على كفار أهل مكة فخذلوا، وقتل صناديدهم، ثم قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم﴾، والمراد به: أهل مكة، ثم قال: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾، وأراد به أهل مكة، وقال: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ﴾ [الفتح: ٢٤-٢٥]، والمراد به: أهل مكة كان

صلح الحديبية لئلا يقتل بمكة من فيها من المؤمنين والرجال والنساء، وقد كان فيهم قوم مؤمنون لا يعرفون، وإذا كان المراد به: أهل مكة دل على أنهم لم يقاتلوه، ولو قاتلوه لنصر عليهم وولوا الأدبار.

والجواب: أن قوله ﴿وَلَوْ قَـٰتَلَكُمُ﴾، معناه: لو استداموا قتالكم لولوا الأدبار، لكن طلبوا الصلح بعد دخول مكة، وأمنهم النبي ﷺ، وكف القتال عنهم؛ بدليل: ما ذكرنا في حديث أبي هريرة وهو قوله: «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن ألقى سلاحه فهو آمن**».

والذي يدل على صحة هذا: أن القوم قاتلوا، وولوا الأدبار، وفارق قادتهم الأوطان، وأسلموا الأهل والأوطان والأموال، ولم يجدوا من ينصرهم على رسول الله ﷺ حتى صفح عنهم، ومن عليهم بعد القهر والذل.

وجواب آخر: وهو أن ابن السائب قال: هذا راجع إلى أسد وغطفان حلفاء أهل خيبر؛ لأن قوله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ لَكَ ٱلْمُخَلَّفُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَآ أَمْوَٰلُنَا ﴾ [الفتح: ١٥]، إنما أراد بهم أعراب المدينة؛ لأنهم تخلفوا عن النبي ﷺ في الحديبية، ولم يقاتلوا مع أهل خيبر، فرجع الكلام إليهم، وإذا كان كذلك فلا حجة فيها.

واحتج: بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا۟ قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ﴾ [الرعد: ٣١]. قال مجاهد: معناه: لا يزال أهل مكة تأتيهم السرايا للقتال حتى تحل قريبًا من دارهم. يعني بمر الظهران فينقطع القتال.

ومن يزعم أنها دخلها عنوة يقول: لم ينقطع القتال حتى نزل النبي ﷺ قريبًا من دارهم.

والجواب: أن هذا لا يدل على الصلح؛ لأنه يحتمل أن يريد به: لا يزال تأتيهم السرايا للقتال حتى تحل قريبًا من دارهم فيباشر قتالهم ويغلبهم، ويظهر عليهم، فينقطع القتال حينئذ.

وجواب آخر: وهو أن قوله: ﴿أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا﴾ معناه: وتحل قريبًا، ولو كان بمعنى حتى لوجب أن تكون اللام منصوبًا، فيقول: أو تحل قريبًا من دارهم، ويكون معناه: حتى تحل قريبًا من دارهم أو إلى أن تحل قريبًا من دارهم.

وجواب آخر: وهو أن الغاية مصرح بها في هذه الآية، وهو قوله: ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [الرعد: ٣١]، قال أهل التفسير: هو فتح مكة، فإن الله تعالى كان وعد بفتحها، فإذا كان كذلك كان أو عطفًا على قوله: ﴿تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ﴾.

واحتج: بقوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾، يعني: خيبر، ثم قال: ﴿وَأُخْرَىٰ لَمْ تَقْدِرُواْ عَلَيْهَا﴾ [الفتح: ٢٠-٢١]، يعني مكة.

والجواب: أنه معنى لم تقدروا على دخولها عام الحديبية؛ لأنهم أحصروا، ومنعوا من الدخول، فصالحهم النبي ﷺ، وانصرف إلى المدينة، وقد روي أن هذه الآية نزلت عام الحديبية، وقد قيل في التفسير: أن المراد به الروم والفرس.

واحتج: بما روى سعد أن النبي ﷺ أمن الناس كلهم إلا ستة نفر، فإنه أمر بقتلهم(١).

والجواب: أن هذا حجة لنا؛ لأن هذا الأمان كان بمكة، فدل على أنه دخلها بغير أمان، وأنهم لم يقبلوا الأمان الأول، ولولا ذلك لم يكن لتجديد أمان آخر معنى.

---

(١) رواه الحاكم (٢/ ٥٤).

ويبين صحة هذا: ما روي في حديث عمرو بن شعيب أن النبي ﷺ قال يوم الفتح: «**كفوا السلاح إلا خزاعة عن بني بكر**»[(١)]، ولا يصح أن يأمر بكف السلاح إلا وهو مبسوط، فدل على أن دخولها بغير أمان.

واحتج: بما روى عبدالله بن العباس قال: لما نزل رسول الله ﷺ بمر الظهران قال العباس: لئن دخل رسول الله مكة عنوة قبل أن يأتوه فيستأمنوه إنه لهلاك قريش، فجلس على بغلة رسول الله ﷺ لعله يجد ذا حاجة يأتي مكة فيخبرهم بمكان رسول الله ﷺ فيخرجوا إليه فيستأمنوه، فإني لأسير سمعت كلام أبي سفيان، وبديل بن ورقاء، وحكيم بن حزام، فقد خرجوا يتجسسون الخبر عن رسول الله ﷺ فقلت: يا أبا حنظلة، فعرف صوتي فقال: نعم، مالك بأبي أنت وأمي؟ قلت: هذا رسول الله ﷺ ما لا قبل لكم به بعشرة آلاف من المسلمين. قال: فما تأمرني؟ فقلت: تركب عجز هذه البغلة، ويستأمن لك رسول الله ﷺ، فوالله لئن ظفر بك ليضربن عنقك، فأردفه وخرج تركض به بغلة رسول الله ﷺ، وكلما مر بنار من نيران المسلمين ونظروا إلى البغلة قالوا: عم رسول الله على بغلة رسول الله حتى مر بنار عمر بن الخطاب، فقال: الحمد لله الذي أمكن منك بغير عهد ولا عقد، ثم اشتد نحو النبي ﷺ وركض العباس البغلة، وسبق عمر كما سبق الدابة البطيئة الرجل البطيء، ثم دخل عمر على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أبو سفيان عدو الله قد أمكن الله منه بغير عهد ولا عقد، فدعني أرب عنقه، فقال العباس: يا رسول الله إني قد أجرته، فقال رسول الله ﷺ للعباس: «**اذهب فقد أمناه حتى تغدو**

---

(١) رواه أحمد (٢/ ١٧٩)، (٢٠٧)، وابن أبي شيبة (٣٨٠٥٩).

به بالغداة»[١]، فرجع به إلى منزله، فلما أصبح غدا به إلى رسول الله ﷺ إلى أن أسلم وعقد الأمان لأهل مكة على أن: «**من ألقى سلاحه فهو آمن، ومن تعلق بأستار الكعبة فهو آمن**»، فقال العباس: إن أبا سفيان يحب الصيت، وروي: ويحب الفخر، فاجعل له شيئًا فقال: «**ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن**»، وخرج، ثم أمره النبي ﷺ أن يجلسه بمضيق الوادي حتى يبصر جنود الله، فرده العباس، فقال أبو سفيان: أغدر يا بني عبد مناف؟ فقال العباس: لا، ولكن تجلس في موضع كذا، حتى تبصر جنود الله، فلما مرت به القبائل وكتيبة المهاجرين والأنصار أمره أن يلحق بقومه ويحذرهم، فخرج سريعًا حتى أتى مكة فصرخ في المسجد: يا معشر قريش هذا محمد قد جاءكم فيما لا قبل لكم به، قالوا: فمه؟ قال: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»، قالوا: ويحك وما تغني دارك؟ قال: «ومن دخل المسجد كان آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن»، فتفرق الناس إلى دورهم وإلى المسجد.

فوجه الدلالة: أن النبي ﷺ عقد لهم الأمان بالشرط الذي ذكره فقبلوه وفعلوه، فدخلها ودماؤهم وأموالهم محقونة.

والجواب: أن هذا يعارضه ما رواه أبو هريرة أن أبا سفيان قال: يا رسول الله أبيدت خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم، فقال حينئذ: «**من ألقى سلاحه فهو آمن**»، ولا يجوز أن يقول بمر الظهران: أبيدت خضراء قريش والنبي ﷺ لم يقاتلهم بعد، ولا حصل منه نكاية فيهم، فهذا يدل على أنه قال يوم الفتح بعد ما قتل النبي ﷺ منهم خلقًا كثيرًا وقهرهم وغلبهم.

---

(١) رواه أبو داود في الخراج (٣٠٢٢) بنحوه. قال الألباني: «حسن».

وجواب آخر: وهو أنا لو سلمنا أن النبي ﷺ قال لأبي سفيان بمر الظهران: «**من ألقى سلاحه فهو آمن**»، لم يدل ذلك على الصلح؛ لأن هذا ليس بصلح، وإنما هو أمان معلق بشرط، ولم يثبت وجود الشرط، وقولهم: إنهم ألقوا السلاح وتفرقوا، فلم يثبت أنهم فعلوا ذلك قبل دخول النبي ﷺ مكة، ويجوز أن يكونوا فعلوا ذلك بعد ما دخلها قهرًا.

يبين صحة هذا: ما روينا في حديث ابن شريح وعمرو بن شعيب، وأنه أذن في قتالهم بعد دخوله بساعة ثم أمرهم بكف السلاح، فلو كان قد ألقوا السلاح كيف كان يأمر أصحابه بقتالهم.

والذي يدل على أنهم لم يقبوا الأمان: ما روى الزهري في حديث أن أبا سفيان لما دخل إلى مكة فأخبرهم بما كان من النبي ﷺ أتت إليه هند بنت عتبة، فأخذت شاربيه وقالت: اقتلوا الخنث الدسم[1]، وقد ذكره الفزاري في سيره، ولأنهم قاتلوا خالد بن الوليد، وكان فيمن قاتل قادة قريش وسادتها، ولأنهم التجئوا إلى الكعبة، وهم يرون أن السيف لا يرفع عنهم، ولو كان هناك أمان قبلوه لم يغدر به النبي ﷺ.

وإن قالوا: إن بعض أهلها قبلوا الأمان فدار الحرب إذا استأمن بعض أهلها وأسلموا لم يمنع ذلك من دخول المسلمين عنوة وقهرًا، وإنما يمنع ذلك استئمان جميعهم، وقد نقلنا خلاف ذلك.

وجواب آخر: وهو أن أبا سفيان لم يكن رسولًا لأهل مكة حتى إذا عقد الصلح تم بعقده لهم، وغنما خرج متجسسًا، وهو لا يعلم أن النبي ﷺ قد

(١) رواه الطبراني في «الكبير» (٨/ ٩) (٧٢٦٤)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٣١٩).

قصدهم، ولم يلتمس الأمان، وإنما طلب له العباس الفخر فقال: «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمن**».

واحتج: بما روى صفوان بن أمية قال: عهد رسول الله ﷺ إلى أمراء الأجناد حين أمرهم أن يدخلوا مكة أن لا يقاتلوا إلا من قاتلهم إلا قومًا سماهم[(١)].

والجواب: أنه قبل دخوله كان الأمان الأول بحاله، فأمرهم أن لا يبتدئوا بقتال، فلما اجتمعت الأوباش وقتلوا من قتلوا من المسلمين بطل أمانهم، فدخلت الأجناد بغير أمان قاهرين، ثم استأنف عَلَيْهِ السَّلَامُ أن المنَّ عليهم بمكة على ما بينَّا.

واحتج: بما روي أن النبي ﷺ أعطى الراية سعد بن عبادة، وقال:

اليوم يوم الملحمة اليوم نسبي الحرمة

فقال النبي ﷺ لسعد: «**مه، اليوم نسبي الحرمة**»، وأمر علي بن أبي طالب بأن يأخذ الراية منه[(٢)].

وهذا يدل على أن عقد الأمان من رسول الله ﷺ قد صح وتم قبل دخولهم مكة.

والجواب: أنه لا يدل على الصلح؛ لأنه لا يجوز أن يكون دخلها عنوة، ثم رحمهم، ورق لهم، ومنَّ عليهم، وقال حينئذ: اليوم يوم الحرمة.

وجواب آخر: وهو أن هذا كان قبل الدخول، وقد بينا أنه كان قبل أن يدخل كان يجوز أن يقبلوا أفلا يكون يوم ملحمة؟ فأما حال الدخول فزال الأمان بقتالهم وقتلهم المسلمين.

---

(١) رواه البيهقي بنحوه (٩/ ١٢٠).

(٢) رواه الطبراني في «الكبير» (٨/ ٩) (٧٢٦٣)، بنحوه، وليس فيه ذكر لعلي.

يبين صحة هذا: ما روى ثابت عن أنس أن النبي ﷺ مشى ابن رواحة بين يديه، وهو يقول:

خلوا بني الكفار عن سبيله اليوم نضربكم على تأويله

ضربًا يزيل الهام عن مقيله ويذهل الخليل عن خليله

فقال عمر: يا بن رواحة بين يدي رسول الله، وفي حرم الله تقول الشعر، فقال رسول الله ﷺ: «**خل عنه يا عمر، فوالذي نفسي بيده لهن أسرع فيهن من وقع النبل**»[1].

وهذا يدل على أن حال دخولهم كانت حال قتال مخالفة لما قبل دخولهم.

واحتج: بما روي أن حسان بن ثابت قال في قصيدته قبل خروج النبي ﷺ لفتح مكة:

هجوت محمدًا فأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء

فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء

عدمنا خيلنا إن لم تروها تثير النقع موعدها كداء

تنازعنا الأعنة مسرعات يلطمهن بالخمر النساء

فإن أعرضتم عنا اعتمرنا وكان الصلح وانكشف الغطاء

فلما رأى النبي ﷺ مسح النساء وجوه الخيل بخمرهن، قال النبي ﷺ أولًا لأبي بكر: «لله در حسان»، حيث يقول، قال العباس: فقلت له: تريد الأبيات، فأنشدته فقال النبي ﷺ: «**كأنما ينطق عن روح القدس**»[2]. وهذا يدل على أنه

---

(١) رواه الترمذي في الأدب (٢٨٤٧)، والنسائي في المناسك (٢٨٧٣). قال الألباني: «صحيح».

(٢) لم أجده. وروي نحوه البيهقي في «الدلائل» (٥/ ٤٩).

دخلها بغير قتال؛ لأن استقبال النساء ومسحهن وجوه الخيل بخمرهن يدل على عدم القتال، وعلى إظهار الفرح والسرور.

وقوله: «لله در حسان كأنما ينطق عن روح القدس»، يدل على: أنهم أعرضوا عن قتالهم، وكان الصلح كما ذكر حسان في قصيدته.

والجواب: أن المذكور في كتاب ابن إسحق وفي ديوان حسان: «وكان الفتح»، فجعلوا بدل الفتح الصلح ليصير حجة لهم، وإذا كان كذلك لم يكن فيه حجة؛ لأن إطلاق الفتح ما أخذ عنوة.

ويبين صحة هذا: قوله فيهن «انكشف الغطاء»، وإنما ينكشف بالفتح.

وأما قولهم: إن مسح النساء بخمرهن: يدل على الصلح غلط؛ لأن النساء تضرب وجوه الخيل بالخمر تحريضًا لهم على القتال، فقلن لما عجزوا عن ضرب السيوف لم يبق إلا الضرب بالخمر، فكيف يحمل هذا على المسرة وهو ضدها، ويحتمل أن يكون هذا الفعل وجد من النساء بعد القهر لهم والظفر بهم على طريق الخضوع والتقرب.

واحتج: بأنه لما دخلها وضاق به وبأصحابه الموضع، قال له: ألا تنزل دارك؟ قال: «وهل ترك لنا عقيل من ربع؟»[1]، فلو كان دخلها عنوة لنزل داره.

والجواب: أن هذا قائم في الصلح؛ لأن الصلح لا يقع على أن لا يرد عليه ملكه، فلو دخلها لوجب أن ينزل داره، فإذا كان كذلك علمنا أنه أراد بذلك إفادة حكم شرعي، وهو إن ما غلب عليه المشركون من أموال المسلمين فإنهم يملكونها ويجوز بيعهم.

واحتج: بأنهم لو دخلوها عنوة لوجب أن يكونوا قد أخذوا الأموال

---

(١) سبق تخريجه.

وسبوا النساء والصبيان إلى أن أمنهم رسول الله ﷺ، ولكان قد قسم الدور والعقار والأموال بين الغانمين؛ لأنهم استحقوا ذلك، فلما لم ينقل أن أحدًا أخذ مالًا أو سبى ذرية أو أخذها ثم ردها النبي ﷺ باستطابة أنفس الغانمين، دل على أنهم لم يأخذوا شيئًا، وإذا لم يأخذوا دل على أنهم دخلوها صلحًا.

والجواب: أنه قد روي أنه في حال قال قائل لا يُعرف: لا قريش بعد اليوم فقال النبي ﷺ: «**الأحمر والأسود آمن**»[(١)]، فالتشاغل بالقتال شغلهم عن السلب ولم تنصرم هذه الحال حتى أمنهم رسول الله ﷺ، فلم يبق للنهب وقت، وقد روي أن أخت أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كانت تقود أباها، فسلبت[(٢)]. وهذا يدل: على أنهم دخلوها حربًا، وقد روى الأموي في المغازي أن أخت أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كانت تقود أباها لقيتها خيل وفي عنقها طوق فضة، فاقتطعه بعضهم، فذهب به[(٣)].

وأما قسمة الأرضين فلأن أرض الحرم لا تملك كما لا يملك موضع الطواف وبين الصفا والمروة.

وقد قيل: الفائدة في الاختلاف في هذه المسألة: أنه إذا ثبت أنه دخلها عنوة قد يختلف الرجال في ذلك، فيحلف أحدهما بالطلاق والعتاق أنها فتحت عنوة أو صلحًا، فيفتي بما صح عنه من ذلك، ومن ذلك أن الله تعالى أعلمنا بذلك نصرة نبيه وإكرامه وإذلال المشركين الذين عادوه وقاسوه، فأظفره الله بهم حتى قهرهم وأذلهم، وهذه فائدة كبيرة.

---

(١) رواه أحمد (٥/ ١٣٥) بنحوه.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ وانظر ما بعده.

(٣) رواه الحاكم (٣/ ٤٦)، والبيهقي (٩/ ١٢١).

وقيل: الفائدة ولو كانت صلحًا لكانت باقية على حكم أملاكهم، فيجوز ذلك، وهذه هي الفائدة المطلوبة بهذه المسألة؛ لأن من أصلنا أن للإمام أن يقف ما فتحه، ويمنع الغانمين منه.

مسألة: يجوز المن على الأسارى والفداء بالمال والأسارى إذا رأى الإمام المصلحة في ذلك، نص عليه في رواية الجماعة منهم الأثرم، فقال: الإمام مخير في الأسير يقتل أو يفادي أو يمن، وهو قول الشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يجوز، وحكى ابن نصر المالكي مذهب مالك مثل قولنا، وحكى ابن القصار: يجوز الفداء على مالٍ ونفس، ولا يجوز المن بلا عوض.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ [محمد: ٤]، فأجاز الله تعالى المن والفداء على المشركين بعد أسرهم، وهذا نص.

فإن قيل: هذه منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وهذه الآية في سورة براءة، وهي آخر سورة نزلت من القرآن، فالمتأخر ينسخ المتقدم.

قيل: لا يجوز ادعاء النسخ مع إمكان الاستعمال والتأويل، ويخرج بجمع بين الآيتين، فقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، إذا رأى الإمام ذلك. وقوله: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾، إذا رأى الإمام فيجمع بينهما، ولأنه روي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، إنما كان في غزاة بدر، كان في المسلمين قلة، فلما كثر المسلمون واشتدت شوكتهم أباح الله تعالى المن والفداء[1].

---

(١) رواه الطبري في «تفسيره» (١٤/ ٥٩)، وابن أبي حاتم في «تفسيره» (٥/ ١٧٣٢)، والبيهقي (٦/ ٣٢٣).

وقولهم: إنها نزلت في سورة براءة، وهي متأخرة، لا يصح؛ لأن سورة براءة نزلت سنة تسع في السنة التي بعث النبي ﷺ فيها أبا بكر على الحج، ثم بعث عليًا خلفه، ومعه سورة براءة ليقرأها على الناس بالموقف[1]، والنبي ﷺ كان ينزل عليه الوحي والقرآن كذلك، فيحتمل أن تكون الآية التي احتججنا بها نزلت بعدها.

فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]، فلا تخلو: إما أن يكون المراد به جنس الحرب، وذلك لا يكون إلى قيام الساعة، فلم يبق إلا أن يكون المراد به: التعريف، وتلك الحرب المعرفة قد وضعت أوزارها، فسقط الحكم بوجود الغاية.

قيل: الغاية هٰهنا هي الإسلام، ولم توجد في حق الأسارى، روي ذلك عن ابن عباس أنه قال: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ حتى يسلم كل من على وجه الأرض فلا يبقى إلا موحد[2].

وروي حتى ينزل عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فيملأها عدلًا كما ملئت جورًا[3]، وإذا كان كذلك الغاية لم توجد.

وأيضًا ما روى أبو إسحاق الفزاري في السير بإسناده عن محمد بن إسحاق عمن حدثه قال: كان أبو عزة عبد الجمحي أسر يوم بدر، فقال للنبي ﷺ: يا محمد إنه ذو بنات وحاجة، وليس بمكة أحد يفديني، وقد عرفت حاجتي،

---

(١) رواه البخاري في الصلاة (٣٦٢).

(٢) لم أجده.

(٣) رواه الطبري في «تفسيره» (٢٢/ ١٥٧)، والبيهقي (٩/ ١٨٠).

فحقن رسول الله ﷺ دمه وأطلقه وخلى سبيله وعاهده لا يعين عليه بيد ولا لسان، فامتدح النبي ﷺ حين عفا عنه، فلما اجتمعت قريش لحرب النبي ﷺ بأحد، كلمه صفوان بن أمية الجمحي، وكان أحد رهطه وابن عمه، فقال: يا أبا عزة إنك امرؤ شاعر فأعنا بلسانك، فقال: يا صفوان إن محمدًا حقن دمي، وردني إلى أهلي، وقد أعطيته موثقًا لا أعين عليه بيد ولا لسان، فلم يزل به حتى أطاعه، فخرج مع قريش، وأُسِر أبو عزة يوم أحد، فلما أتى به النبي ﷺ قال: أنعم علي وخل سبيلي، فقال رسول الله ﷺ: «**لا يتحدث أهل مكة أنك لعبت بمحمد مرتين**»، فأمر بقتله[(١)].

وروى أبو إسحاق بإسناده عن عطاء قال: أتى رسول الله بأسير يقال له: أبو ثمامة، وكان سيد أهل اليمامة، فقال له رسول الله ﷺ: «**أقتلك أو أعتقك أو أفاديك أو تسلم؟**»، فقال: إن تقتل تقتل عظيمًا، وإن تعتق تعتق عظيمًا، وإن تفادي تفادي عظيمًا، وأما أن أسلم قسرًا فوالله لا أفعل، قال: «**فإني قد أعتقتك**»، قال: فإني أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنك رسول الله[(٢)].

وهذا يدل: على جواز المن.

وروى أبو إسحاق بإسناده عن عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ فادى رجلين من المسلمين برجل من المشركين كانت ثقيف أسرتهما[(٣)].

وهذا يدل على جواز الفداء بالأسارى.

وروى الواقدي في «الفتوح» قال: كان علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يحدث يقول: أتى

---

(١) رواه البيهقي (٦/ ٣٢٠).

(٢) رواه مسلم بمعناه في الجهاد (١٧٦٤).

(٣) رواه الترمذي في السير (١٥٦٨)، وهو عند مسلم في النذر (١٦٤١) بمعناه.

جبريل ﷺ إلى النبي ﷺ يوم بدر فخيره في الأسارى أن يضرب أعناقهم، أو يأخذ منهم الفداء فدعا رسول الله ﷺ أصحابه وقال: «**هذا جبريل يخيركم في الأسارى**»، قالوا: نأخذ الفدية، فقبل منهم الفدية، وقتل منهم قابل عدتهم بأحد[(١)].

وروى الواقدي بإسناده عن يزيد بن النعمان بن بشير عن أبيه قال: جعل رسول الله ﷺ يود دبر الفداء أربعة آلاف لكل رجل[(٢)].

وهذا يدل: على جواز الفداء بالمال.

فإن قيل: يجوز أن تكون المفاداة في الوقت الذي كان يجوز رد المسلمين، وقد صالح النبي ﷺ سهيل بن عمرو على أن من جاءه من قريش مسلمًا رده عليهم، فرد النبي ﷺ أبا جندل بن سهيل بن عمرو، ورد أبا بصير، وقد جاء كل واحد منهما مسلمًا[(٣)]، ثم نسخ ذلك.

قيل: ادعاء النسخ يحتاج إلى دليل، وأيضًا ما كان فيه مصلحة للمسلمين، جاز للإمام فعله في الأسارى.

دليله: القتل والاسترقاق.

وبيان هذا أنه قد يكون الرجل نضوًا ضعيفًا لا قتال فيه، ويمكن أن يفادي بمال كثير، ورجال من المسلمين، فيعلم أن المصلحة في ذلك الفداء دون قتله

---

(١) وراه الواقدي في المغازي (١/ ١٠٧)، والترمذي بمعناه في السير (١٥٦٧). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه الواقدي (١/ ١٢٩)، ومن طريقه الطبراني في «الصغير» (٣٧٨). وقال: «تفرد به الواقدي».

(٣) رواه البخاري في الشروط (٢٥٦٤).

واسترقاقه، وقد يكون ممن يرجى إسلامه إذا منَّ عليه، وربما أسلم معه غيره، فتكون المصلحة في المن عليه، فجاز ذلك.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، والأمر بقتلهم يمنع المن والفداء؛ لأن في ذلك ترك للقتل.

والجواب: أنه محمول عليه إذا كان الصلاح في قتلهم.

واحتج: بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٧-٦٨]، نزلت هذه الآية في الفداء الذي أخذوه يوم بدر، وإذا ثبت تحريم الفداء ثبت تحريم المن؛ لأن أحدًا ما فرق.

والجواب: أنه يحتمل أن يكون العتب على ترك الحظ أنه لا يجوز أخذ الفداء إلا على وجه الحظ إلا أنه محرم في الجملة.

يدل عليه: أنه لم يأمرهم برده عليهم، ولو كان على ما قالوه لم يملكوه ولوجب رده.

ويبين صحة هذا: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّمَن فِىٓ أَيْدِيكُم مِّنَ ٱلْأَسْرَىٰٓ إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ فِى قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّآ أُخِذَ مِنكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٠]، وهذا يدل: على إباحة الفداء.

والذي يدل على صحة هذا: أن العتب إنما كان لعدم الحظ، ما روى ابن المنذر بإسناده عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾، قال: ذلك يوم بدر، والمسلمون

يومئذ قليل، فلما كثروا واشتد سلطانهم أنزل الله تعالى بعد هذا في الأسارى ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ [محمد: ٤]، فجعل الله الخيار إليه وإلى المسلمين في ذلك[1].

والجواب: أن المسلمين وأهل الذمة استحقوا السكنى في دار الإسلام، فالمسلمون استحقوه بالإسلام، وأهل الذمة بما بذلوه من الجزية عوضًا عن حقن دمائهم وسكناهم في دار الإسلام، فلا يجوز للإمام ردهم إلى دار الحرب، وليس كذلك في مسألتنا، فإن الأسير لم يحصل من جهته عوض المقام والسكنى في دار الإسلام، فلم يستحق المقام فيها.

وجواب آخر: وهو أن الإمام بالخيار في الأسير بين القتل والاسترقاق، ولا يجوز له مثل ذلك في المسلم والذمي، فدل على الفرق بينهما.

واحتج: بأن من وجب قتله لكفره، فلم يجز أنم يفادى به كالمرتد.

والجواب: أنا لا نقول: وجب قتله، بل الإمام مخير في ذلك بين القتل والمن والفداء، وعلى أن المرتد أغلظ حكمًا من الحربي؛ لأنه انتقال من دين حق إلى دين باطل، ولهذا تزول أملاكه، ولأن الإمام بالخيار في الأسير بين الاسترقاق والقتل، ولا يجوز مثل ذلك في المرتد.

واحتج: بأنه معونة لهم بما يختص القتال، فصار كرد السلاح.

يبين صحة هذا: أن السلاح لا يقاتل بنفسه، والرجل يقاتل بنفسه، فإذا لم يجز رد السلاح فلأن لا يجوز رد الرجال أولى.

والجواب: أنه لم يجز رد السلاح لوجهين؛ **أحدهما:** أنه ملك للغانمين ومال لهم، فلا يجوز دفع مالهم إلى المشركين، فأما الرجال فلأنهم يملكونهم قبل

---

(١) رواه ابن المنذر في «الأوسط» (١٠/ ١٢٢).

استرقاق الإمام لهم، فجاز ردهم على المشركين، ولأن رد السلاح مضرة بلا منفعة؛ لأنه لا يصلح إلا للقتال، ولهذا لم يجز بيع السلاح منهم، وليس كذلك في الرجال، فإنه قد تكون المنفعة في المن عليهم والفداء؛ لأن فيهم من لا يصلح للقتال والاسترقاق، فلا يكون في قتله واسترقاقه فائدة، ويكون المن عليه داعيًا إلى إسلامه وإسلام أتباعه والمتصلين به، وقد يكون داعيًا إلى ترك أذية المسلمين والكف عن قتالهم، وهذا أمر مشهور في العادة، وحكي عن القاضي أبي الفرج أن الحجاج بن يوسف منَّ على أسير وأطلقه، ثم دعي بعد ذلك إلى قتاله فامتنع عنه وقال:

هيهات غل يد مطلقها ... واسترق رقبة معتقها

ثم قال:

أأقاتل الحجاج عن سلطانه ... بيد تقر بأنها مولاته

إني إذًا لأخو الدناءة والذي ... ظهرت على إحسانه جهلاته

ماذا أقول إذا وقفت إزاءه ... في الصف واحتجت له فعلاته

أأقول جار علي؟ لا إني إذًا ... لأحق من جارت عليه ولاته

وتحدث الأقوام أن صنائعًا ... غرست لدي فحنظلت نخلاته

وهذا دليل: على أن ما في المن من التألف والاستمالة المؤدية إلى المصلحة.

واحتج: بأن الرقاب مال مغنوم، فلا يجوز أن يمن على أهل الحرب.

أصله: سائر الأموال.

والجواب عنه: ما تقدم، وهو أن سائر الأموال ملك للغانمين، فلا فائدة في ردها عليهم، وليس كذلك الرقاب؛ لأنها ليست مال لهم قبل الاسترقاق.

يبين صحة هذا: أن سائر الأموال لا يجوز إتلافها.

والجواب: يجوز إتلافها بالقتل.

فإن قيل: فالنساء والصبيان مال للغانمين، ويجوز أن يمن عليهم ويردهم إلى دار الحرب.

قيل: لا يجوز ذلك، وقد نقل الأثرم، وإبراهيم بن الحارث عنه في الرجل يدخل بأمان يطلب ولدًا له صغيرًا قد سبي: لا يدفع إليه، ولا يرد إلى الكفر.

وقال في رواية يعقوب: رد النبي ﷺ الرجال، ومنع النساء، فالمرأة لا ترد، والرجل بعد.

واحتج: بأن مفاداة الوثني إقرار له على كفره بعوض، فلا يجوز كالجزية.

والجواب: أن قولك «بعوض» لا تأثير له؛ لأن المن لا يجوز عندك وإن لم يكن بعوض، ولأن المفاداة لا تدل على الإقرار على الكفر كما أن استرقاق المرتدة عندك لم يدل على إقرارها، على أن المعنى في الجزية إنما لم يجز أخذها؛ لأن فيها تكميلًا لحاله؛ لأنه يصير من أهل الدار، ويساوي المسلمين في بعض الأحكام، وها معدوم في الفداء.

واحتج: بأن رقهم مضرة على المسلمين؛ لأنهم يقاتلونهم، ولأنهم قد وقفوا على عوراتهم، فيخبرون بذلك، ولأنهم إذا علموا أنهم يمن عليهم ويفادى بهم طمعوا في قتال المسلمين.

والجواب: أن المن إنما يجوز إذا علم في ذلك الحظ والصلاح، ولا يكون الحظ والصلاح مع تجويز هذه الأشياء، ولأن هنا يوجب جواز المن على الشيخ الفاني والزمن الذي لا يقاتل ولا رأي له، ولأنه يبطل بالاسترقاق؛ لأنهم إذا استرقوا ربما هربوا، فعادوا إلى المشركين، فأوقفوهم على أخبار المسلمين وعوراتهم، ومع ذلك فإنه جائز.

مسألة: يسهم للفارس ثلاثًا: سهم له، وسهمان لأجل فرسه إذا كان الفرس عربيًا، نص عليه في رواية الجماعة: المروذي وأبي طالب وابن إبراهيم وإسماعيل بن سعيد، والفضل بن زياد، وأبي الحارث وهو قول مالك والشافعي، قال أبو حنيفة: يسهم له سهمان؛ سهم له، وسهم لأجل فرسه.

دليلنا: ما روى أحمد في «المسند» بإسناده عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ جعل يوم خيبر للفرس سهمين، وللراجل سهم[1].

وروى أبو الحسن الدارقطني بإسناده عن أبي كبشة الأنماري قال: لما فتح رسول الله ﷺ مكة كان الزبير على المجنبة اليسرى، وكان المقداد على المجنبة اليمنى، فلما دخل رسول الله ﷺ مكة وهدى الناس، جاءا بفرسيهما، فقام رسول الله ﷺ فمسح الغبار عنهما، وقال: «**إني قد جعلت للفرس سهمين، وللفارس سهمًا، فمن نقصهما نقصه الله**»[2].

وروى أيضًا بإسناده عن أبي رهم الغفاري قال: غزوت مع رسول الله ﷺ أنا وأخي ومعنا فرسان، فأعطى ستة أسهم: لفرسنا سهمين، وسهمين لنا، فبعنا سهمينا ببكرين[3].

وروى أيضًا بإسناده عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ أسهم للرجل ولفرسه ثلاث أسهم للرجل سهم ولفرسه سهمان[4].

---

(١) رواه أحمد (٣/ ٢)، وهو عند البخاري في المغازي (٣٩٨٨)، ومسلم في الجهاد (١٧٦٢).

(٢) رواه الدارقطني (٤/ ١٠١).

(٣) رواه الدارقطني (٤/ ١٠١).

(٤) رواه الدارقطني (٤/ ١٠٢)، وانظر حديث ابن عمر المتقدم.

وبإسناده عن ابن عمر قال: قسم رسول الله ﷺ للفرس سهمين ولصاحبه سهمًا[(١)].

وبإسناده عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ أسهم لرجل ولفرسه ثلاثة أسهم سهمًا له وسهمين لفرسه[(٢)].

وبإسناده عن المقداد قال: غزوت مع رسول الله ﷺ يوم بدر على فرس لي فأسهم لي سهمًا ولفرسي سهمين[(٣)].

وبإسناده عن خالد الحذاء قال: لا يختلف فيه عن النبي ﷺ قال: «**للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم**»[(٤)].

وبإسناده عن الزبير قال: أعطاني رسول الله ﷺ يوم بدر أربعة أسهم: سهمين لفرسي، وسهمًا لي، وسهمًا لأمي من ذوي القربة[(٥)].

فإن قيل: ليس فيه إعطاء على طريق الاستحقاق؛ لأن فعله لا يدل على الوجوب فيجوز أن يكون أعطى على طريق النفل من الخمس، كما روي أنه أعطى سلمة بن الأكوع في غزوة ذي قرد سهم الفارس والراجل، وكان راجلًا[(٦)].

وكما أسهم لعثمان وطلحة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ولم يشهد بدرًا[(٧)].

---

(١) رواه الدارقطني (٤/ ١٠٢).

(٢) رواه الدارقطني (٤/ ١٠٢).

(٣) رواه الدارقطني (٤/ ١٠٣).

(٤) رواه الدارقطني (٤/ ١٠٧).

(٥) رواه الدارقطني (٤/ ١١١).

(٦) رواه مسلم في الجهاد (١٨٠٧).

(٧) سبق تخريجه.

وكما روي عن ابن عمر أنه قال: أعطانا رسول الله ﷺ في سرية بعثها اثني عشر نفرًا سهامنا، ونفلنا بعيرًا بعيرًا[(١)].

وكما أعطى الأقرع بن حابس وعيينة بن حصين وأمثالهما يوم حنين[(٢)]، وكانت من الخمس، وإن لم يذكر في الخبر.

قيل: لا يصح هذه لوجوه:

أحدها: أن السهم عبارة عن المستحق من الغنيمة بالحضور، فأما النفل فلا يسمى سهمًا، ولأنه لما لم يصح هذا التأويل في السهم.

الثاني: لم يصح في السهم.

الثالث: ولأنه لو كان على ما قالوه لكان نصيف السهم الزائد إلى الفارس دون الفرس؛ لأن النفل إنما يكون للفارس دون الفرس، ولأنه لو كان ذلك نفلًا لشرطه رسول الله ﷺ، ولو شرطه لنقل كما نقل أن ابن عمر قال: بعث رسول الله ﷺ سرية قبل نجد كنت فيهم، بلغت سهامنا اثني عشر بعيرًا اثني عشر بعيرًا، ونفلنا رسول الله ﷺ بعيرًا، فرجعنا بثلاثة عشر بعيرًا ثلاثة عشر بعيرًا[(٣)]. فميز عبدالله بين السهمان وبين النفل، وأفرد أحدهما عن الآخر.

وأما قولهم: أنه أعطى سلمة بن الأكوع سهم الفارس والراجل فغير محفوظ، ولو صح معناه: أنه أعطى سهمًا له وسهمين بسبب فرسه، فيكون قد أعطاه سهم الراجل، وهو سهم واحد وسهم الفارس، وهو الذي يستحقه الفارس بسبب فرسه.

---

(١) رواه البخاري في الخمس (٢٩٦٥)، ومسلم في الجهاد (١٧٣٩).

(٢) رواه البخاري في الخمس (٢٩٨١)، ومسلم في الزكاة (١٠٦٢).

(٣) رواه البخاري في المغازي (٤٠٨٣).

وأما حديث ابن عمر، وأنه نفلهم بعيرًا، فقد جعلناه حجة لنا، وهو أنه ميز بين النفل وبين السهمان، فلو كان هذا نفلًا لميز بينهما، وأما الذي أعطاه لعثمان وطلحة فإن الظاهر أنه كان نفلًا؛ لأن من لم يحضر لا يستحق شيئًا، فلما فعل ذلك علم أنه نفل.

وقوله: إن أفعال النبي ﷺ ليست على الوجوب لا نسلم على الصحيح من قولنا.

وأيضًا فإنه مقدر زيد على مقدر على سبيل الرفق، فوجب أن يكون بالضعف قياسًا على مدة المسح على الخفين، فإنه لما زيد في مدة مسح المسافر على مدة المقيم جعل للمقيم يومًا وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، ولا يلزم عليه زيادة أكثر لحيض على أقله أنه أكثر من ثلاثة؛ لأنه ليس للرفق.

فإن قيل: هذا يبطل بالنصاب الثاني في الزكوات، فإن العفو بعد النصاب مقدر زيد على مقدر على طريق الرفق، ولا يكون ضعفه في الإبل والبقرة.

قيل: نريد بقولنا: زيد على مقدر وكل واحد من المزيد والمزيد عليه يصح إفراده على الآخر ويتعلق الحكم به، وهذا المعنى لا يصح في النصاب الثاني في الزكاة.

والجواب: الصحيح أن العفو الثاني لم يجب لأجل الرفق، وإنما وجب خوفًا من سوء المشاركة في استحقاق جزء؛ ولهذا لم يعتبر في الذهب والفضة.

فإن قيل: لا نسلم ليس الوصف؛ لأن سهم الراجل ليس هو الأصل، بل سهم الفارس هو الأصل، وسهم الراجل بعض عنه.

قيل: ليس في عملنا ما يدل على أن سهم الراجل هو الأصل، وإنما يقتضي أن يكون هٰهنا زائد ومزيد عليه، وهذا يدل كما نقول: الطهارة بالماء تزيد على التيمم، وإن كنا نعلم أن الطهارة بالماء هي الأصل، والتيمم بدل.

فإن قيل: مدة المسح لا يجب استيفاؤها، بل هو مخير؛ إن شاء مسح ثلاثة أيام، وإن شاء نقص منها، فإن كان التعليل للوجوب لم يصح في الأصل، وإن كان للجواز قلنا بموجبه إذا رآه الإمام على طريق النفل.

قيل: قد وجب له استيفاء مدة المسح، وإنما تركها باختياره، فنظر أن ترك أحد السهمين باختياره.

فإن قيل: نقلبه فنقول: فجاز أن تنقص الزيادة عن الضعف كمدة المسح.

قيل: يجوز أن تنقص الزيادة عن الضعف، وهو إذا اختار صاحب السهم ذلك، كما يجوز النقصان في المسح إذا اختار الماسح ذلك، فأما إذا لم يختر لم يجز للإمام النقصان؛ لأن الحق لغيره، والمسح الحق فيه له، وقد اختار إسقاطه.

وأيضًا: فإن الفرس إنما أسهم له؛ لأجل ما يلزم صاحبه من المؤنة عليه، ولتأثره في القتال، ومعلوم أن المؤنة التي تلزم على الفرس أكثر من المؤنة التي يحتاج إليها الفارس؛ لأنه يحتاج إلى مؤنة نفسه ومؤنة سايسه، وتأثيره في القتال أبلغ من تأثير الفارس، فوجب أن يكون ما يسهم له أكثر مما يسهم للفارس.

فإن قيل: مؤنة العبد قد تكون مثل مؤنة الحر، ولا يلحق بسهمه، بل ينقص عنه، والبغال والحمير والفيلة إذا حضرت الحرب فمؤنتها أكثر من مؤنة الرجل والفرس، ولا يستحق بها شيء يوجبه.

قيل: العبد لا يستحق السهم، وإنما يرضخ له، وكذلك البغال والحمير والفيلة، ولا يستحق شيئًا من الغنيمة، والفرس يستحق.

واحتج المخالف: بما روى نافع عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن النبي ﷺ أنه أسهم يوم بدر للفارس سهمين، وللراجل سهمًا[1].

---

(١) سبق تخريجه.

وروى مجمع بن جارية أن النبي ﷺ قسم خيبر على أهل الحديبية على ثمانية عشر سهمًا، وكان الجيش ألفًا وخمسمائة منهم ثلاثمائة فارس، فأعطى الفارس سهمين، وأعطى الراجل سهمًا(١).

والجواب: عن حديث ابن عمر من وجهين:

أحدهما: أنه ضعيف؛ لأنه يرويه عبدالله بن عمر العمري، عن نافع عن ابن عمر، والعمري عند أصحاب الحديث ضعيف.

والثاني: أنا نسلمه، والكلام عليه من وجهين: أحدهما: التأويل. والثاني: المقابلة والترجيح.

أما التأويل: فإنا نحمله على أنه نقل فيه القدر الزائد على السهم الراتب للفارس هو سهمان للفرس، فأما السهم الراتب فلم ينقله.

وأما المعارضة والترجيح فهو: أن خبرنا أولى من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن راوي خبرنا عبد الله بن عمر العمري أخو عبدالله وهو ثقة عند أصحاب الحديث، والأخذ بروايته أولى.

والثاني: أن خبرنا زائد.

والثالث: أن ما ذكرنا متأخر؛ لأن ما نقل في خبرهم كان في غزاة بدر، وقد روى ابن عمر أن النبي ﷺ أسهم للفرس سهمين في غزاة خيبر.

وأما حديث مجمع بن حارثة فإن أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة وأبا داود وغيرهما من أصحاب الحديث قالوا: حديث مجمع فيه وهم، وهم فيه الرواة عنه؛ لأنهم كانوا يوم خيبر ألفًا وأربعمائة، منهم مائتا فارس، والباقون

---

(١) رواه أبو داود في الجهاد (٢٧٣٦)، وأحمد (٣/ ٤٢٠). قال الألباني: «ضعيف».

رجالة، فيكون النبي ﷺ أعطى مائتي فارس ستة أسهم من ثمانية عشر سهمًا، ويبقى اثنا عشر سهمًا بين ألف ومائتي رجل، أعطى كل مائة سهمًا واحدًا.

وروى ابن المنذر بإسناده عن ابن عباس أنه قال: قسم رسول الله ﷺ لمائتي فارس يوم خيبر[١].

وهذا يدل على أن الفرسان كانوا مائتين.

وروى عن ابن عباس أنه قال: قسم رسول الله ﷺ يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم، وللفارس وللراجل سهمًا[٢].

ولو صح فتأويله ما تقدم في حديث ابن عمر.

وذكر الأموي بإسناده عن النبي ﷺ قال: كان يوم بدر مع رسول الله ﷺ فارسان الزبير بن العوام على فرس على الميمنة والمقداد على فرس على الميسرة[٣].

واحتج: بأن القياس يمنع أن يسهم للفرس؛ لأنه آلة بمنزلة الآلات، كالقوس والرمح والسيف والبغال إلا أنه لما اتفق الجميع على أحدهما أنا لا نسلم أن القياس يمنع أن يسهم له؛ لأنا وجدنا الفرس يخالف سائر الآلات؛ لأنه يحصل عليه الكر والفر والطلب والهرب، ولا يحصل هذا المعنى على غيره من الآلات، ويحتاج إلى مؤنة ولا يحتاج سائر الآلات إلى ذلك، فخص بالسهم.

والثاني: أن الفرس إذا ثبت ترك القياس فيه ووجوب السهم له، فإنما وجب ذلك بالشرع، وقد بينا أن الشرع الصحيح ثلاثة أسهم.

---

(١) رواه ابن المنذر في «الأوسط» (٣١٨٨، ٣١٨٩) بنحوه.

(٢) رواه ابن المنذر في «الأوسط» (٣١٨٨)، والطبراني في «تهذيب الآثار» (الجزء المفقود) (٩٩٨).

(٣) رواه الطبراني في «الكبير» (٢٣١). قال في «مجمع الزوائد» (٦/ ٨٣): «مرسل».

واحتج: بأنه إنما جعل السهم للفرس لما يحتاج إليه من النفقة والمؤنة، ويقاتل عليه الغالب، ونفقة الرجل أكثر من نفقة الفرس؛ لأن الفرس يكفيه التبن والحشيش، والرجل يحتاج إلى نفقة وكسوة وسلاح وخادم يخدمه، وقد ثبت أن الرجل لا يستحق أكثر من سهم، فالفرس أولى.

والجواب: أنا قد بينا أن الفرس أكثر؛ لأنه يحتاج إلى مؤنته في نفسه ومؤنة خادمه.

وقوله: يكفيه التبن والحشيش ليس كذلك؛ لأنه يحتاج إلى الشعير وسرج ولجام وغير ذلك.

واحتج: بأن غناء الرجل في الحرب أكثر من غناء الفرس؛ لأن الرجل إذا حضر القتال ولم يكن معه فرس فإنه يقاتل، ويبتلي في العدو، والفرس يحتاج إلى من يركبه، ويصرفه في القتال، ثم ثبت أن الرجل لا يستحق أكثر من سهم، فالفرس أولى.

والجواب: أن غناء الفارس إذا كان أكثر فلم سوى بينهما في السهم، فإذا كان بذلك لم يمنع من التسوية، فلا يمنع من التفضيل، على أن غناء الفرس أكثر؛ لأنه يحمل الفارس وما عليه من النفل، ويحصل بعدوه الطلب والهرب والنجاة والإدراك، فإذا كان بذلك سقط ما قالوه.

واحتج: بأن أبا حنيفة قال: لا أفضل بهيمة على إنسان.

والجواب: أنه يجب أن لا يسوى بينهما، فإذا جازت التسوية جاز التفضيل.

وجواب آخر: وهو أن هذا إنما إن لو كان السهم للفرس أكثر له في نفسه ولخادمه، فجاز أن يزاد في سهمه.

واحتج: بأنه مملوك يستحق جزءً من الغنيمة، فلا يزيد على سهم مالكه

كالعبد، وعلى أن العبد أضعف؛ لأنه لا يستحق سهمًا كاملًا، والفرس يستحق سهمًا كاملًا، ولأن تأثير الفرس ومؤنته أكثر من تأثير العبد ومؤنته.

واحتج: بأنه حيوان يستحق سهمًا من المغنم، فلا يزاد على سهم كالآدمي.

والجواب: أن غناء الفرس أكثر من غناء الفارس؛ لأنه يحمل الفارس وآلته، ويحصل عليه الكر والفر والنجاة والإدراك.

فصل

يسهم للهجين سهم واحد، وهو ما كانت أمه نبطية وأبوه عربي، وللبرذون وهو ما كانت أمه وأبوه نبطيين، والمقرف وهو ما كان أبوه نبطي وأمه عربية سهم واحد في أصح الروايتين، نقلها أبو طالب، وأبو الحارث، وأبو داود، وبكر بن محمد، ويوسف بن موسى، وهو اختيار الخرقي، وأبي بكر.

وفيه رواية أخرى: يسهم له سهمين كالعربي، نقلها إسماعيل بن سعيد، والفضل بن عبدالصمد، وهو اختيار أبي بكر الخلال، وهو قول الشافعي.

وجه الأولة: ما روى أبو داود في مسائله قال: نا أحمد، نا عبدالرحمن بن مهدي، وحماد بن خالد، وزيد بن الحباب أنهم حدثوه عن معاوية بن صالح عن أبي بشر عن مكحول أن رسول الله ﷺ هجن الهجين يوم خيبر، وعرب العرباء، للعربي سهمان، وللهجين سهم[1]، وهذا نص.

فإن قيل: هذا مرسل.

قيل: المرسل حجة عندنا، وعند مخالفنا إذا عضده فعل الصحابة، ولأنه إجماع الصحابة، روى أبو بكر بإسناد عن سليمان بن موسى أن أبا موسى الأشعري لما فتح العراق كتب إلى عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنا وجدنا

---

(١) رواه أبو داود في «مسائله» (١٥٣٥)، وفي «المراسيل» (٢٨٧).

بالعراق خيلًا عراض الدكا، فماذا ترى يا أمير المؤمنين في سهامنا؟ فكتب إليه عمر أنه جاء في كتابك تذكر فيه: أنك وجدت بالعراق خيلًا عراض الدكا، وتلك البراذين، فما قارب العتاق فاجعل سهمًا واحدًا، والغ ما سوى ذلك[١].

وروى أبو بكر بإسناده عن مكحول قال: أول من قسم للبراذين خالد بن الوليد يوم دمشق قسم للبراذين سهمان الخيل لما رأى من جرأتها وقوتها، فكان يعطي البرذون سهمًا[٢]. فقد حصل هذا مذهب ثلاثة من الصحابة عمر، وأبي موسى، وخالد، ولا يعرف لهم مخالف، ولأنه ينتقص عن العربي في الكر والفر في العادة، فلم يساوه في السهم.

دليله: الراجل، ولأن الخيل أحد نوعي الحيوان المستحق لجزء من الغنيمة، فاختلف باختلاف أنواعه.

دليله: الآدمي إن كان حرًّا ذكرًا استحق سهمًا كاملًا، وإن كان عبدًا أو امرأة نقص عن ذلك، ورضخ له، يجب أن يكون في البهائم أيضًا ما ينقص أحديهما عن الآخر في قدر الاستحقاق.

فإن قيل: العبد والمرأة لا يسهم لهما، والهجين يسهم له.

قيل: ليس إذا أسهم له بلغ سهمين كالرجل، ولأنه هجين فلم يسهم له سهمين.

دليله: إذا كان جنبية، وليس لهم أن يقولوا: أن الجنبية لو كانت عربية لم يسهم لها؛ لأنا لا نسلم ذلك، بل نقول: يسهم لها.

---

(١) رواه عبدالرزاق بنحوه (٩٣٢٥)، وابن أبي شيبة (٣٣٨٦٤).

(٢) ذكره الجصاص في «أحكام القرآن» (٣/ ٧٨)، وقال: «هذا حديث مقطوع».

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة**»(١).

وقيل: المراد بالخير السهم، وأسهم الخيل يقع على الجميع.

والجواب: أنا نقول بظاهره، وأن السهم يستحق بالبرذون والهجين، ولكن خلافنا في مقداره، وليس في الخبر ما يدل عليه.

واحتج: بأنه لما لم يفترق الحال بين أن يكون الفارس شجاعًا أو جبانًا ضعيفًا في أنه يسهم للجميع على وجه واحد، كذلك الخيل.

والجواب: أن نظير هذا من مسألتنا أنه لا فرق بين أن يكون الفرس العربي فارهًا في الكر والفر، وبين أن يكون بطيئًا في ذلك في أنه يستحق السهم، فأما البرذون والهجين فهو نوع آخر، فنظرة العبد والمرأة أنهما لا يساويان الحرة فيما يأخذه.

واحتج: بأن الإسهام إنما خص به الخيل من سائر البهائم؛ لأنها تجري على اختيار صاحبها في الكر والفر، ووجدنا أن العربية أحد وأسرع، والبرذون أكد وأصبر، فكان كل واحد منهما تفرد بفضيلة واختلاف من وجه، فتعادلا، فكانا في المعنى سواء.

والجواب: أن هذا يوجب أن يسهم؛ لأنها أكد وأصبر من الخيل، ومع هذا فلم يسهم لها، فامتنع أن تكون هذه العلة موجبة للاستحقاق. وليس لهم أن يقولوا: إن الإبل لا مدخل لها في السهم؛ لأن عندنا لها مدخل فيه، وعلى أنا لا نعلم أن ما فيه من الكد والصبر يقابل ما فيه من نقصان الكر والفر، بل الظاهر أنه لا يقابله؛ بدليل: أن الغزاة لا يتخذونها للجهاد.

---

(١) رواه البخاري في الجهاد (٢٦٩٥)، ومسلم في الإمارة (١٨٧٣).

فصل

يسهم لفرسين، نص عليه في رواية الأثرم وحنبل وصالح وعبد الله وابن منصور، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي: لا يسهم لأكثر من فرس واحد.

دليلنا: ما رواه المخلص في كتاب الفتوح بإسناده عن محمد والمهلب وطلحة وعمرو قالوا: اختلف الناس يوم القادسية في سهمان الخيل، فقال بعضهم: لا يقسم إلا لفرس، وقال بعضهم: لا يقسم إلا لفرسين، وقال من معه عدة من الخيل: اقسموا لكل ما معنا، فلم يلتفت إلى قولهم، وكتب سعد إلى عمر يقول: من قال: نقسم لفرس، ويقول من قال: نقسم لفرسين، وقول من طلب أكثر من ذلك، فأجابهم عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قسم يوم بني قريظة للفرس الواحد، ثم قسم فيما بعد ذلك لفرسين، ولم يقسم لأكثر منهما، وإن كان مع رجل أكثر من اثنين(١).

وروى الدارقطني بإسناده عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي عمرة عن أبيه عن جده بشير بن عمرو بن محصن قال: أسهم لي رسول الله ﷺ لفرسي أربعة أسهم، ولي سهمًا، فأخذت خمسة أسهم(٢).

وروى أبو بكر في كتاب «الشافي» بإسناده عن مكحول أن النبي ﷺ أعطى الزبير خمسة أسهم، وكان له فرسان(٣). ومن أصلنا أن المرسل حجة، ومن أصل أبي حنيفة أيضًا.

فإن قيل: يحمل هذا على طريق النفل.

---

(١) لم أجده.

(٢) رواه الدارقطني (٤/ ١٠٤).

(٣) رواه عبدالرزاق (٩٣٢٤).

قيل: قد أجبنا عن هذا في المسألة التي قبلها من وجوه:

أحدها: أن السهم عبارة عن المستحق من الغنيمة، فأما النفل فلا يسمى سهمًا.

والثاني: لما لم يصح هذا التأويل في الفرس الواحد لم يصح في الثاني.

والثالث: لو كان نفلًا لم يُضفه إلى الفارس.

والرابع: لو كان نفلًا لكان شرطه النبي ﷺ، ولو شرطه لنقل. ونقلت من سير عبدالله بن المبارك، قال: حدثنا حيوة بن شريح أن رسول الله ﷺ كان إذا غزا بفرسين قسم لها سهمين، وإذا غزا بأكثر من ذلك لم يقسم إلا لفرسين أربعة أسهم[(١)].

وقال أبو بكر بن الجهم المالكي وقد حكى قول مالك: لا يسهم لأكثر من فرس: إنني رأيت من انتهى إليَّ من الفقهاء والمجاهدين وأهل الثغور كلهم يقول: يسهم لفرسين، وقد نا الأنصاري قال: نا عبدالله، نا وكيع، نا سفيان، وإسرائيل عن أبي إسحاق قال: شهدنا غزاة مع سعيد بن عثمان، ومعنا هانئ بن هانئ، ومعي فرسان، فأسهم لي ولفرسي خمسة أسهم، وأسهم هانئ ولفرسه خمسة أسهم[(٢)].

قال: ونا الأنصاري قال: نا عبدالله، نا ابن إدريس، عن أبي إسحاق، عن يزيد بن يزيد بن جابر، عن مكحول: لا يسهم لأكثر من فرسين إذا كان لرجل واحد[(٣)].

---

(١) لم أجده.

(٢) رواه ابن أبي شيبة (٣٣٨٧٨).

(٣) رواه ابن أبي شيبة (٣٣٨٧٧).

ونا الأنصاري قال: نا عبدالله بن جرير بن عبدالحميد، عن يحيى بن سعيد في الرجل يكون في الغزوة معه الأفراس لا يسهم إلا لفرسين[١].

وحدثنا محمد بن النضر، نا معاوية، نا أبو إسحاق، عن سفيان، والأوزاعي إذا غزا بفرسين أعطي خمسة أسهم[٢].

فهذا يدل على ما أراه إجماعًا؛ لأن مكحولًا قاله وهو شامي، ويحيى بن سعيد وهو مدني، وسعيد بن عثمان وهو مكي، وسفيان وهو كوفي، ولأن الفرس حيوان يستحق مالكه جزءًا من الغنيمة بالواحد منه، فجاز أن يستحق باثنين.

دليله: إذا كان له في الوقعة عبدان، فإنه يستحق الرضخ لهما كما يستحقه للواحد، كذلك لما كان يستحق السهم لفرس واحد جاز أن يستحق لاثنين.

فإن قيل: استحقاق الرضخ بالعبيد أوسع منه بالخيل، ألا ترى أنه يستحق بحضور ثلاثة أعبد وأكثر، وفي الخيل لا يستحق بحضور ثلاثة.

قيل: لا يمتنع أن لا يستحق بثالث ويستحق باثنين، كالعبد لا يستحق الجمع بين ثلاث زوجات، ويستحق الجمع بين اثنين، ولذلك يستحق سهمين لفرسه، ولا يستحق ثلاثة، وعلى أنه إنما استحق الرضخ بأكثر من عبدين؛ لأن في حضورهم فائدة، وهو حصول القتال من جهتهم، ولا فائدة فيما زاد على فرسين؛ لأنه لا يقاتل عليه في العادة، ولأنه يحتاج إلى فرسين؛ لأنه قد يكل الذي تحته ويعيا، فيحتاج إلى الثاني كحاجته إلى الواحد، فيجب أن يسهم له، وجرى الثاني مجرى الشاهد الثاني لما كان بها حاجة إليه ليذكر الشاهد الآخر كان وجوده شرطًا، ولم يشرط ثالثًا ورابعًا لعدم الحاجة.

---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٣٣٨٧٦) عن جرير بن عبدالحميد، عن يحيى بن سعيد، عن الحسن.

(٢) لم أجده.

فإن قيل: فقد يحتاج إلى ثالث ورابع بأن يكل الثاني، فيجب أن يسهم له.

قيل: إذا كل الثاني وعَيِيَ فقد استراح الأول، ولا حاجة إلى ثالث ورابع.

فإن قيل: فقد يقتل الأول والثاني، فيحتاج إلى ثالث يقاتل عليه، فيجب أن يسهم له.

قيل: وقد يقتل الثالث والرابع إلى ما لا نهاية، فيفضي إلى ما لا ينحصر عدد المستحق، وهذا معدوم في الاثنين.

فإن قيل: فلم قدرته باثنين دون أن تقدره بثلاث.

قيل: قدرت أنت سهم الفرس بسهمين، ولم تقدره بثلاثة أسهم، ولأن الاثنين عدد لا يزيد على سهم الفرس، فأسهم له كالواحد، وعكسه الثلاث.

واحتج المخالف: بأن الزبير حضر يوم خيبر بأفراس، فلم يسهم إلا لفرس واحد[١].

والجواب: أنا قد روينا أنه أسهم له لفرسين كانا معه[٢]، والمثبت أولى.

واحتج: بأن النبي ﷺ حضر يوم حنين بثلاثة أفراس، فلم يأخذ إلا لفرس واحد[٣].

والجواب: انه أسقط حقه.

واحتج: بأنه لا يحتاج إلى أكثر من فرس واحد، والآخر زينة.

والجواب: أننا قد بينا حاجته إلى ذلك.

---

(١) لم أجده مسندًا، وانظر: «السنن الكبرى» للبيهقي (٦/ ٣٢٨).

(٢) رواه عبدالرزاق (٩٣٢٤) عن مكحول.

(٣) لم أجده مسندًا، وانظر: «السنن الكبرى» للبيهقي (٩/ ٩٠)، و«المعرفة» (١٣/ ١٧٠).

مسألة: يسهم للبعير، نص عليه في رواية مهنا في الرجل يغزو على البعير: لا بأس بذلك، إذا لم يجد غيره يسهم له، ولبعيره سهم.

وقوله: إذا لم يجد غيره ليس على طريق الشرط، وإنما ذلك على الغالب: أن الإنسان لا يغزو على بعيره ومعه فرس، كما قال تعالى: ﴿وَحَلَـٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَـٰبِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]، وقد ذكره الخرقي، ولم يشترط ذلك ثلاثًا، فقال: ومن غزا على بعير وهو لا يقدر على غيره قسم له ولبعيره سهمان، خلافًا لأكثرهم في قولهم: لا يسهم له.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ﴾ [الحشر: ٦].

دليله: أنهم إذا أوجفوا الركاب كان لهم الركاب هي الإبل، ومنه الخبر المروي: لقينا ركبًا بالروحاء، فقالوا: من أنتم، فقلنا: المسلمون. رفعت امرأة صبيًّا في محفة لها، وقالت: ألهذا حج؟ فقال: «نعم»(١).

وقد عطف الركاب على الخيل، وهذا وارد في بني النضير، فروى عمر قال: كانت أموال نبي النضير مما أفاء الله على رسوله مما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فكانت لرسول الله ﷺ خاصة، فكان ينفق على أهله منها نفقة سنته(٢).

وأيضًا: فإنه حيوان يجوز المسابقة عليه، فجاز أن يسهم له من الغنيمة.

دليله: الخيل، ولا يلزم عليه البغل والحمار؛ لأنه لا يجوز المسابقة عليه.

يبين صحة هذا: أن المسابقة جعلت للتحريض على القتال، وقد روى عقبة

---

(١) رواه مسلم في الحج (١٣٣٦).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير (٢٧٤٨)، ومسلم في كتاب الجهاد (١٧٥٧).

بن عامر سمعت رسول الله ﷺ وهو على المنبر يقول: **«وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ألا إن القوة الرمي»**[1].

وكل ما كان للهجين مدخل فيه كان للبعير مدخل فيه، كالمسابقة.

فإن قيل: لا تأثير هذا؛ لأن الآدمي يستحق السهم، ولا يجوز المسابقة عليه، والسهم لا يسهم له، ويجوز المسابقة به.

قيل: له تأثير في البغل والحمار لما لم يجز المسابقة عليهما لم يكن لهما مدخل في السهم، وعلى أنه لا يمتنع أن تكون المسابقة علة، وأن تعلق بغيرها كالطعم علة في الربا، وإن كان الربا يتعلق بعين، وهو الأثمان على أنه لا يمتنع أن لا يسهم للسهم ويسهم للبعير كما يسهم للسهم وأسهم للفرس، وكان المعنى فيه لا يحتاج إلى مؤنة، ويحتاج الفرس إلى مؤنة، كذلك البعير.

واحتج المخالف: بأن النبي ﷺ لم يسهم للبعير مع حضوره القتال، فذكر الواقدي في أول المغازي غزاة بدر: وأن النبي ﷺ خرج وخرج المسلمون بثلاثمائة وخمسة، وثمانية تخلفوا ضرب لهم سهامهم، وكانت الإبل سبعين بعيرًا كانوا يتعاقبون الإبل الاثنين والثلاثة والأربعة، وذكر بعد ذلك: وكان معهم فرسان، فرس لمرثد بن أبي مرثد، وفرس للمقداد، ويقال فرس للزبير، ولم يكن إلا فرسان، ثم ذكر بعده قسمة غنائم بدر: وكانت السهمان على ثلاثمائة وسبعة عشر سهمًا، والرجال ثلاثمائة وثلاثة عشر، والخيل فرسان لهما أربعة أسهم، وثمانية نفر لم يحضروا ضرب لهم رسول الله ﷺ بسهامهم وأجورهم.

فوجه الدلالة: إن عدتهم كانت ثلاثمائة وثمانية عشر، منهم ثمانية غيب قسم

---

(١) رواه مسلم في الجهاد (١٩١٧).

لهم، وكانت قسمته لثلاثمائة وسبعة عشر سهمًا، فزاد أربعة أسهم على عدد الرجال لأجل الفرسين، فلو كان قد أسهم للأبعرة لزادت السهام كما زادت سهام الخيل.

والجواب: أنه قد قيل: أنه يحتمل أن يكون الأبعرة حصلت بين جماعتهم بحق الملك، وبعضهم بحق العارية؛ ولهذا ذكر في الخبر: كانوا يتعاقبون الاثنين والثلاثة والأربعة على البعير[1]. وإذا كانت لجميعهم لم يحتج إلى إفراد ذلك بالسهام، ويحتمل أن يكونوا أسقطوا أسهامهم من ذلك ليتوفر ذلك على الغانمين.

واحتج: بأنه حيوان ليس له كر ولا فر، فلا يسهم له كالبغل والحمار، وقد قال في رواية الميموني: ليس للبغل إلا النفل، وقال في رواية سندي وابن القاسم: صاحب البغل بمنزلة الراجل.

والجواب: أن قولك: ليس له كر ولا فر لا يخلو: إما أن يريد ليس له كر أصلًا، فلا نسلم، وهذا معروف من البخت المضمرة، وإن أردت أنه ينقص كره عن الفرس العربي فيبطل بالبرذون وبالآدمي، ومع هذا يسهم لذلك، ثم المعنى في الأصل: أنها بهيمة لا مدخل لها في السبق؛ فلهذا لم يستحق السهم، كذلك هٰهنا؛ لأنه حيوان له مدخل في السبق، فكان له مدخل في السهم.

دليله: الفرس.

مسالة: إذا غصب فرسًا وغزا عليه أسهم للفرس، ويكون السهم لمالكه، نص عليه في رواية ابن القاسم في رجل أخذ فرسًا لرجل على جهة العارية، فغزا عليه يكون له نصيب؟ فقال: كيف لا يكون له، وإنما غصب فرس

---

(١) رواه أحمد ١/ ٤١١ بنحوه.

الرجل. فقد نص على أن الغاصب لا يستحق السهم، ولم يتعرض لسهم الفرس، وقياس قوله: يسهم له، ويكون لسيده؛ لأنه قد نص في رواية أبي طالب وبكر بن محمد في العبد إذا غزا على فرس أعطيه سهمين، ولا أعطيه هو سهمه، يرضخ له شيئًا، وهذا لفظه في رواية بكر، فقد أثبت لفرس العبد سهمين، ولم يجعل للعبد سهمًا، ومعلوم أن السهمين لسيده.

وحكى لي قاضي القضاة أبو عبدالله أن مذهبهم: لا يسهم للفرس أصلًا، ويسهم للغاصب سهم راجل، وخلافًا لأصحاب الشافعي في قولهم: يسهم له، ويكون للغاصب.

فالدلالة على أن الفرس يسهم له: أنه فرس حضر الوقعة، ومعه من يقاتل عليه، فاستحق السهم.

دليله: لو كان صاحبه معه، ولا يلزم عليه إذا دخل الفرس بنفسه إلى دار الحرب أنه لا يسهم له؛ لأنه ليس معه من يقاتل عليه.

والدلالة على أن السهم لصاحبه: أنه مبني على مسألة البضاعة، وهو إذا غصب مالًا فاتجر فيه، وحصل منه ربح: أن الربح يكون لصاحب المال، وكان المعنى فيه: أن النماء إذا تبع الأصل إذا كان من عينه تبعه، كذلك إذا كان من ربحه، كالنصاب في الزكاة يتبعه السخال، وهي من عينه، والربح يتبع، وهو من ربحه. وقد ثبت أنه لو غصب حيًّا كان النماء لصاحبه، كذلك إذا غصب مالًا فربح فيه يكون له.

احتج من أسقط سهم الفرس: بأن الفارس غير متمكن من القتال عليه، ولأنه ممنوع منه؛ لعدم الإذن، وإذا لم يتمكن منه حصل كأنه فرس ليس معه من يقاتل عليه، فلا يسهم له.

والجواب: أنه يمتنع أن يكون ممنوعًا من القتال عليه كما هو ممنوع من الصلاة في أرض غصب، ويعتد بها عندهم، وعلى أنه وإن كان من القتال عليه، فإذا قاتل عليه فقد حصلت المنفعة بالفرس، فيجب أن يسهم له.

واحتج من قال: يكون السهم للغاصب: بأنه إنما أسهم للفرس؛ لأجل الغاصب؛ بدليل: الفرس لو دخل بنفسه دار الحرب لم يسهم له.

والجواب: أنه أدخل بنفسه، ولم تحصل المنفعة به، وإذا دخل معه غيره حصلت المنفعة به؛ فلهذا أسهم له في أحدهما، ولم يسهم في الآخر.

مسألة: فإن استعار فرسًا وغزا عليه، فالسهم لمالك الفرس في إحدى الروايتين، قال في رواية الحسن بن البزار في الرجل يقول للرجل: احملني على بعض دوابك، ولفرسك سهمه، فإن كان معه فرسان أخذ الرجل سهم راجل، وأخذ صاحب الفرس سهم فرسه.

وفيه رواية أخرى: يكون السهم للمستعير، وقال في رواية المروذي: وسئل إذا دفع فرسًا إلى رجل يرى أن يأخذ الرجل سهمه فقال: إذا دفعه إليه ولم ينتفع هو بشيء مما يحمل عليه، كأنه ذهب إلى أن يأخذ المحمول عليه الفرس إذا لم ينتفع صاحب الفرس بشيء من فرسه الثالث، ويمكن أن تحمل المسألة على رواية واحدة، وأن السهم للمستعير، وما قاله في رواية ابن إبراهيم محمول على أنه كان صاحب الفرس حاضرًا في الوقعة، وبهذا قال أصحاب الشافعي.

واختلف أصحاب أبي حنيفة، منهم من قال: لا يسهم للفرس جملة؛ لأن المستعير غير متمكن من القتال عليه؛ لأن لصاحبه أن يرجع في العارية، ويد صاحبه غير ثابتة عليه، فيحصل كأنه دخل الفرس بنفسه، فلا يسهم له.

ومنهم من قال: له السهم، ويكون للمستعير؛ لأنه متمكن من القتال عليه، ومأذون له فيه، فهو كالمستأجر، وهذا أصح.

وقول القائل الأول: أنه غير متمكن غير صحيح؛ لأنه لا وجه لمنعه، وكون الفسخ في الثاني لا يمنع ثبوت اليد وصحة التصرف، كالموهوب له الفرس يستحق سهمه، وإن كان للواهب الرجوع عليه فيه، وإن ذهب بعض أصحابنا إلى ظاهر ما رآه إسحاق، فلعله يحتج بأن المستعير ما ملك منفعة العين؛ بدليل: أنه لا يملك إجارتها؛ وبدليل: أنه نوع تبرع لم يقتض، وإذا لم يملكه فيجب أن يكون فائدته للمالك.

مسألة: فإن غزا على فرس لسيده فإنه يسهم للفرس سهمًا كاملًا، وكان لسيده، ويرضخ للعبد، نص عليه في رواية أبي طالب وبكر بن محمد خلافًا لأصحاب أبي حنيفة والشافعي في قولهما: لا يسهم له.

دليلنا: أن الفرس قد حضر القتال، ومعه من يقاتل عليه، فيجب أن يسهم له.

دليله: إذا كان صاحبه معه أو مستعير أو مستأجر.

فإن قيل: المعنى في الأصل: أن راكبه يستحق السهم، وليس كذلك هٰهنا، فإن راكبه لا يستحق السهم.

قيل: لا اعتبار براكبه؛ بدليل: أن راكبه الحر لا يستحق سهمين، والفرس يستحق سهمًا، فدل كل واحد منهما معتبر بنفسه دون صاحبه، وعلى أن السهم محكوم به لسيده، وسيده ممن يستحق السهم، والعبد قائم مقامه في ذلك، ويده تقوم مقام يد السيد.

فإن قيل: فالمستحق للسهم هو السيد وما حضر القتال.

قيل: السهم بسبب الفرس وهو حاضر، والعبد يقوم مقام سيده في الحضور لما يوجد منه من التأثير.

مسألة: إذا دخل دار الحرب فارسًا ثم نفق فرسه قبل إحراز الغنيمة استحق سهم الراجل، نص عليه في رواية ابن منصور، وذكر له قول سفيان: إذا جاوز الدرب ثم مات فرسه، فقال أحمد: لا يعجبني هذا. الغنيمة لمن شهد الوقعة، وهو قول مالك والشافعي. قال أبو حنيفة: يستحق سهم الفارس.

دليلنا: أنه راجل في حال انقضاء الحرب، وليس بفارس في حال انقضاء الحرب، فوجب أن لا يستحق سهم الفارس.

أصله: إذا كانت الحرب في دار الإسلام، وهذا أولى من قولنا: مات فرسه قبل انقضاء الحرب؛ لأنه لا فرق بين أن يموت وبين أن يرده إلى بيته أو يضع عنه، وإن شئت قلت: لا فرس في صحبته في حال انقضاء الحرب، وهذا مؤثر؛ لأنه لو عار فرسه فلم يقدر عليه لم يستحق السهم حتى يكون في صحبته، فيمكن من ركوبه إذا احتاج إليه؛ سواء أكان له أو لغيره اكتراه منه أو استعاره، نص على العارية في رواية المروذي وأبي طالب، فإن غصبه لم يملك السهم، نص عليه في رواية ابن القاسم وسندي، وهو مبني على أصلنا فيمن اتجر في مال مغصوب فربح، الربح للمغصوب منه.

فإن قيل: إذا كانت الحرب في دار الإسلام فالغلبة لا تحصل إلا بهزيمتهم، وليس كذلك إذا كانت الحرب في دار الحرب؛ لأن الغلبة تحصل بدخولهم دار الحرب.

قيل: إنه لا نسلم لك هذا، بل نقول: الغلبة إنما تحصل بهزيمتهم؛ سواء كانوا في دار الحرب أو في دار الإسلام.

وطريقة أخرى وهو: أن الفرس مستحق بحضوره السهم كالآدمي، ثم ثبت أن الآدمي إذا مات قبل انقضاء الحرب سقط سهمه، كذلك إذا مات الفرس.

يبين صحة هذا: أن استحقاق الآدمي آكد؛ لأنه يستحقه بنفسه، والفرس لا يستحق غيره بسببه، فإذا سقط بموت الآدمي فسقوطه بموت الفرس أولى وأحرى.

قيل: لا يجوز اعتبار موت الفرس بموته؛ ألا ترى أنه لو مات فرسه وبقي هو استحق لسهمه، ولو مات هو وبقي فرسه حتى أحرزت الغنيمة لم يستحق شيئًا.

قيل: هذا لا يوجب الفرق بينهما في مسألتنا، كما لم يوجب الفرق بينهما إذا كانت في الحرب في دار الإسلام، فإنه لا فرق بين موت الفرس، وموت الفارس، كذلك في دار الحرب، وإن كانا يختلفان من الوجه الذي ذكره.

فإن قيل: الفرس لا يستحق شيئًا، وإنما يستحق الرجل، فإذا كان حيًّا وقت الحيازة استحق سهم الفارس بالسبب المقدم، وهو دخوله دار الحرب فارسًا، وإذا كان ميتًا في تلك الحال لم يستحق شيئًا؛ لأن الحق ثبت وقت الحيازة بالسبب المتقدم، وهذا كما نقول: إذا مات رجل وترك امرأة حبلى أن الولد إن خرج حيًّا استحق الميراث بالسبب المتقدم، وهو الموت؛ لأن الميراث لا يستحق بالولادة، وإنما يستحق بالموت. وكما نقول في الشفيع: أنه إن بقي ملكه في الدار التي بها استحق الشفعة إلى وقت الأخذ استحق الأخذ لأجل العقد المتقدم، وإن زال ملكه عن الدار سقط حقه في الأخذ.

قيل: لا يكفي في استحقاق السهم بالسبب المتقدم، بل من شرطه حضور الفرس مع حضور الفارس.

يبين صحة هذا: إذا كان القتال في دار الإسلام ولو أنه لو كان الاعتبار بحال الدخول لوجب إذا دخل فارسًا ثم باع فرسه أن يستحق سهم الفارس،

فلما ثبت أنه يستحق سهم الراجل علم أن الاعتبار بما يقول، ولأنه لو كان الاعتبار بحال الدخول لوجب إذا دخلها كافر ثم أسلم أو عبد ثم عتق أو صبي ثم بلغ وحضروا القتال أن لا يسهم لهم اعتبارًا بحال الدخول، ولما قالوا: يسهم له بطل اعتبار الدخول، وثبت أن الاعتبار بحال تقضي الحرب.

فإن قيل: في بيعه روايتان.

قيل: الصحيح أنه لا يستحق.

فإن قيل: الحق قد يثبت له بدخوله فارسًا إلا أنه أبطله بالبيع، كما لو دخل دار الحرب للقتال ثم خرج قبل إحراز الغنائم.

قيل: لو كان الحق قد ثبت بدخوله لم يبطل بالبيع، كما لو انهزم المشركون، وأحرز إلى دار الإسلام، فإن الحق لما ثبت لم يسقط بالبيع.

واحتج المخالف: بأن أول الغلبة يحصل بدخول المسلمين دار الحرب؛ بدلالة: ما روي عن علي أنه قال: «**ما غزي قوم في عقر ديارهم إلا ذلوا**»[1]، فإذا كان كذلك قلنا: إذا دخلها فارسًا فقد حصلت الغلبة وهو فارس، فصار لو قاتل فارسًا.

فالجواب: أن الغلبة لا تحصل بدخول دار الحرب؛ لأنهم لا يعلمون هل يغلبون أو يغلبون؟ يدل عليه: أن العدد اليسير الذي لا منعة له ولا قوة قد يدخل دار الحرب ولا يقال: أنه غلبة لأهل دار الحرب، ولهذا لا يجعل أبو حنيفة الذي أخذوه غنيمة، والذي روي عن علي لا حجة فيه؛ لأن المراد به: أنه يؤدي إلى ذلهم؛ لأن ذلك لا يفعله إلا العدد الكثير الذي لهم القوة والمنعة، فيؤدي إلى ذلهم وقهرهم إذا تلاقوا.

---

(١) لم أجده مسندًا، وهو منسوب في كتب الأدب لعلي.

ثم المعنى في الأصل أنه بقي فارسًا إلى انقضاء الحرب، وليس كذلك في مسألتنا، فإنه صار راجلًا قبل انقضاء الحرب، أشبه لو كان في دار الإسلام.

واحتج: بأن كل من دخل دار الحرب فارسًا ناويًا للقتال استحق سهم الفارس إذا كانت مؤنة الفرس عليه.

دليله: إذا بقي فرسه حتى أحرزت الغنيمة، ولا يلزم عليه إذا كان الفرس عارية؛ لأن مؤنة الفرس لا تلزمه.

والجواب: أنه لو كان الاعتبار بدخول دار الحرب لوجب إذا دخلها كافرًا ثم أسلم قبل القتال أو عبد فعتق أو صبي فبلغ ثم حضر القتال أن لا يستحق السهم اعتبار بحال الدخول، والمعنى في الأصل ما تقدم.

واحتج: بأن الفرس إنما يسهم له؛ لأجل ما يلحق لأجله من المؤنة، وبدخوله دار الحرب قد لزمته المؤنة في طريقه، فاستحق السهم.

والجواب: أنه لا اعتبار بذلك في استحقاق السهم؛ بدليل: أن من سار من أقاصي خراسان يقصد الجهاد فلما صار بينه وبين دار الحرب ميلًا أو ميلين نفق فرسه لم يستحق السهم، والمؤنة موجودة، كذلك هٰهنا.

فصل

فإن دخل دار الحرب راجلًا ثم صار فارسًا استحق سهم الفارس، نص عليه في رواية إسحاق بن إبراهيم في الرجل تدرب وهو راجل ثم اشترى دابة: فأرى أن كل من شهد الواقعة على أي حالة كان يعطى، إن كان فارسًا ففارس، وإن كان راجلًا فراجل، وهو قول مالك والشافعي. وقال أبو حنيفة: يستحق سهم راجل.

دليلنا: أنه فارس في حال تقضي الحرب، ولا يلزم إذا كان على فرس

مغصوب؛ لقولنا: يجوز القتال عليه، ولأنه حيوان يسهم له من الغنيمة فإذا كان موجودًا حال تقضي القتال أسهم له كالفارس، ولأنا قد بينا المسألة التي قبلها أنه لا اعتبار بالدخول، وإنما الاعتبار بتقضي الحرب؛ بدلالة أنه لو دخل فباع الفرس قبل تقضي الحرب أسهم له سهم راجل، ولو دخل صبي أو كافر أو عبد ثم بلغ وأسلم وعتق وحضر أسهم له اعتبار بحال تقضي الحرب، كذلك هٰهنا، وهو في حال تقضي الحرب فارس، وكان الاعتبار به، ولأن أموال المشركين إنما تحصل مغنومة وتستقر أيدي المسلمين بعد تقضي الحرب، فأما قبل تقضي تلك الحالة فإنها معرضة للرجوع إليهم لا يقاتلون عليها ويدفعون، فإذا كان ذلك هو وقت الاستحقاق وجب اعتبار وجود الفرس وعدمه في تلك الحالة دون غيرها.

واحتج المخالف: بأنه دخل دار الحرب راجلًا، فلم يستحق سهم الفارس كما لو لم يملك فرسًا.

والجواب: أن الحرب تقضت وهو راجل، وفي مسألتنا تقضت وهو فارس على فرس مباح له القتال عليه.

مسألة: لا يسهم الصبيان، نص عليه في رواية أبي طالب، وأبي الحارث فقال: ليس للعبيد والنساء والصبيان سهم في الغنيمة إذا شهدوا الوقعة، ويرضخ لهم، وهو قول أبي حنيفة والشافعي. قال مالك: إذا أطاق القتال وقاتل أسهم له.

دليلنا: أنه ليس من أهل القتال؛ بدلالة: ما روي عن عبدالله بن عمر قال: عرضت على النبي ﷺ عام أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فردني، ولم يرني بلغت، وعرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني في

المقاتلة[١]. فرده في الدفعة الأولى؛ لأنه لم يكن من أهل القتال، وإذا ثبت أنه ليس من أهله لم يستحق السهم كالمرأة والعبد.

واحتج المخالف: بقوله: الغنيمة لمن شهد الوقعة.

والجواب: أن له بشهودها حق، وهو الرضخ، ثم هو محمول على البالغ.

واحتج: بأنه مطيق للقتال، وهو حر ذكر مسلم، أشبه البالغ.

والجواب: أنه لا اعتبار بالطاقة؛ بدليل: العبد والمرأة والكافر، ولأن الطاقة منه نادرة، فهو كالطاقة الموجودة من المرأة، والمعنى في الأصل أنه من أهل القتال.

مسألة: لا يستعان بالمشركين على قتال العدو، ولا يعانوا على قتال عدوهم. قال في رواية أبي طالب وصالح وابن منصور وإبراهيم: لا يستعان بمشرك، فإن اضطروا واستعانوا بهم أسهم لهم، وهو قول مالك. وقال أبو حنيفة والشافعي: يجوز الاستعانة بهم؛ غير أن الشافعي قال: يجوز بشرطين:

أحدهما: إذا كان بالمسلمين قلة وبالمشركين [كثرة].

والثاني: إذا كان يعلم من المشرك حسن رأي في الإسلام وميلًا إليه.

دليلنا: قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٨] الآية، وقوله تعالى ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١]، والعضد هو: القوة، وقد منع تعالى من ذلك، وروى أحمد، نا عبدالرحمن، نا مالك، عن فضيل بن أبي عبدالله، عن عبدالله بن نيار، عن عروة عن عائشة أن رسول الله ﷺ خرج إلى بدر، فتبعه رجل من المشركين، فلحقه عند الجمرة، فقال: إني أريد أن أتبعك وأصيب معك، فقال: «**تؤمن بالله**

(١) رواه البخاري في المغازي (٣٨٧١)، ومسلم في الإمارة (١٨٦٨).

ورسوله؟»، قال: لا، قال: **«ارجع، فلن أستعين بمشرك»**، قال: ثم لحقه عند الشجرة، ففرح بذلك أصحاب رسول الله ﷺ وكان له قوة وجلد، فقال: جئت لأتبعك وأصيب معك، فقال: **«تؤمن بالله ورسوله؟»**، قال: لا، قال: **«ارجع، فلن أستعين بمشرك»**، ثم لحقه حين ظهر على البيداء، فقال له مثل ذلك، قال : **«أتؤمن بالله ورسوله؟»**، قال: نعم، فخرج معه[1].

فوجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم يستعن بالكافر.

فإن قيل: يحتمل أن يكون اتهمه على المسلمين، أو كان بالمسلمين كثرة.

قيل: لو كان كما ذكرت لكان يكفي فيه رده، فلما قال: **«لا نستعين بمشرك»**، دل على أن العلة في امتناعه وجود الكفر.

قيل: لا يجوز ادعاء النسخ مع إمكان التأويل، ونحن نتأول أخبارهم على ما نذكره، ولأنه لا يؤمن مَكْره بالمسلمين، ولا يسره قتل أهل دينه، قال تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠]، وإذا كان كذلك لم يستعن به، كالمخذل، ولأنه لو جاز أن يستعان به لم يفترق الحال بين أن يكون بالمسلمين كثرة أو قلة، ولما لم يجز أن يستعان به إذا كان بالمسلمين كثرة لم يجز إذا كان بهم قلة كالمخذل، ولأنه لو جاز أن يستعان به على المشركين جاز أن يستعان به على البغاة كالمسلمين، ولما قال الشافعي: لا يستعان به على قتال البغاة كذلك على قتال الكفار كالمخذل.

واحتج المخالف: بما روي أن عبدالله بن أبي السلول حضر مع النبي ﷺ الجهاد، وهو منافق ورأس المنافقين، وروي أنه حمل صفوان بن أمية عام هوازن

(١) رواه مسلم في الجهاد (١٨١٧).

بعد فتح مكة لثمان من الهجرة وهو مشرك، وحمل يهود بني قينقاع بعد بدر.

والجواب: أنه يحتمل أن يكون فعل هذا؛ لأنه أقرهم على نفاقهم، والله تعالى ينزل الوحي بما يكون منهم، واليوم لا يجوز أن يترك منافق بيننا فمعلوم باطنه، ويجوز أن يكون النبي ﷺ لم يخرجهم معه للقتال لم يكن جعلهم حيث شاهدوا صبر المسلمين، فلعلهم يتركوا النفاق والكفر. ويحتمل أن يكون أخذهم معه؛ لأنه لم يأمن كونهم بعده بغير حضرته.

واحتج: بأن النبي ﷺ أسهم ليهود غزوا معه. وهذا يدل: على جواز الاستعانة بهم.

والجواب عنه: نحو ما تقدم.

وجواب آخر جيد عن هذا الخبر وعن الذي قبله: وهو أن النبي ﷺ كان ينزل عليه الوحي، فلا يتم عليه مكيدة، ولا ينفع معه حيلة، فلهذا أطلعه على كتاب حاطب، فلهذا جاز تركه معه، وغيره بخلافه.

واحتج: بأن النبي ﷺ قال لبعض اليهود: «**أما تقاتلوا معنا أو تعرون أسلحتكم**»[1].

والجواب: أنه يحتمل أن يكون قال لهم ذلك؛ لأنه علم أنهم لا يقاتلون معه، وإنما أراد السلاح، وعلى أنهم يؤثرون دفعه إليه لترك القتال، على أنا قد بينا أنه كان ذلك جائزًا في حقه؛ لأنه لا يتم عليه مكيدة.

واحتج: بأن في حملهم منفعة إذا أمن غدرهم؛ لأنه يقدمهم في الصف فيقتلون دون المسلمين، ولأن فيه فائدة؛ لأنه وإن قتل ذهب مشرك.

---

(١) لم أجده.

فإن قيل: قتل مشركًا فكان فيه فائدة.

والجواب: أنه بإزاء هذا أنه لا يؤمن أن يكونوا أول من ينهزم، فيعود بهزيمة المسلمين، ولا يؤمن مكرهم؛ لأن حسن رأيهم في المسلمين غير موثوق به.

فصل

فإن استعان بهم الإمام فحضروا القتال أسهم لهم في أصح الروايتين، نقلها صالح، وأبو طالب، وابن منصور، وهو اختيار الخرقي، وأبي بكر الخلال، ونقل أبو الحارث في أهل الذمة إذا حضروا: يرضخ لهم، وهو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي.

وجه الدلالة: قوله: «**الغنيمة لمن شهد الوقعة**».

وروى أبو إسحاق الفزاري في السير عن ابن جريج قال: سمعت ابن شهاب سئل عن أهل العهد يغزون مع المسلمين، فقال لهم: سهمان مثل **سهمان المسلمين، قد كان رسول الله ﷺ جعل ذلك ليهود غزوا معه، جعل لهم سهمان مثل سهمان المسلمين**[(١)].

وروى ابن المبارك في «سننه»: نا سفيان، عن يزيد بن يزيد بن جابر، عن **الزهري أن رسول الله ﷺ قسم لليهود**[(٢)].

فإن قيل: هذه الأخبار مراسيل.

قيل: المراسيل عندنا حجة.

---

(١) رواه الفزاري في «السير» (٢٥٧)، وابن أبي شيبة (٣٣٨٣٦)، والبيهقي (٩/ ٥٣) بنحوه، وقال: «منقطع».

(٢) لم أجده، وانظر «السنن الكبرى» للبيهقي (٩/ ٥٣)، وابن أبي شيبة (٣٣٨٣٧).

وروى أبو إسحاق عن الأوزاعي قال: كان الزهري يقول: يسهم لأهل الذمة إذا غزوا مع المسلمين، قال: وكان أشياخنا يقولون: ليسهم لهم سهم واحد، ولفرسه سهم[(١)]. وهذه إشارة إلى جميعهم، ولأنه ذكر حر بالغ عاقل معاون على الجهاد أشبه المسلم، ولا يلزم عليه المخذل؛ لأنه غير معاون على الجهاد، ولأن الكفر نقص في الدين، فلا يحرم السهم، كالفسق، ولأن استحقاق السهم بالحضور أحد جهات التمليك يستوي فيه الغني والفقير، فكان للكافر مدخل فيه كالشراء والاحتطاب والاحتشاش والإحياء وغيره، وفيها احتراز من الزكاة والكفارات؛ لأنه لا يستوي فيها الغني والفقير.

واحتج المخالف: بما روى ابن عباس أن النبي ﷺ استعان بيهود من بني قينقاع فرضخ لهم ولم يسهم[(٢)].

والجواب: أنه يحتمل أن يكونوا أسقطوا حقهم من السهم تقربًا إلى النبي حتى تتبع ملتهم وإلى المسلمين، ورضخ لهم النبي ﷺ لئلا يخليهم من شيء، ولأنا نعارض هذا بأخبارنا، وهي أولى؛ لأنها مثبتة وهذا نافي.

واحتج: بما روى عن إسماعيل بن مسلم عن بعض أهل مكة أن عمر كان يقول: ليس لهم من المغنم شيء، ولكن يحذيان[(٣)].

والجواب: أنا قد روينا عن الزهري أنه قال: كان أشياخنا يقولون: يسهم له سهم واحد، وهذا يعارض ذلك.

واحتج: بأنه ليس من أهل الجهاد؛ بدليل: أنه لا يجب عليهم الجهاد، وإذا

---

(١) رواه الفزاري (٢٥٩).

(٢) رواه البيهقي في «الكبرى» (٤/ ٩٢)، وقال: «تفرد به الحسن بن عمارة، وهو متروك».

(٣) رواه الفزاري (٢٦٠).

حضروا الصف لم يتعين عليهم، فهو كالمرأة والعبد والصبي ولأنه منقوض بالكفر، من المرأة، والمعنى في الأصل أنه من أهل القتال. ولأنه لا يصفو قلبه مع أهل دين الله، فلم يسهم لهم، ولأنه لا يملك الحضور بنفسه، وإنما يملك بإذن الإمام، فهو كالمرأة والعبد.

والجواب: أن نقصانه بالكفر، وأنه لا يصفو قلبه لا يمنع التملك بالاحتشاش والاحتطاب والإحياء وسائر أسباب التملك، ولأن ذلك لم يمنع من جواز الاستعانة بهم عند مخالفنا، وأم كونهم ليس من أهل الجهاد فلا يمنع ذلك حصول السهم ليكون تحريضًا له على القتال، وليتألفه به على الإسلام، كما جاز أن يدفع إليهم سهمان الزكاة تألفًا على الإسلام.

وأما المرأة والصبي والمجنون فإنه ليس من أهل القتال في العادة، وهذا المعنى معدوم في الكافر فإنه من أهل القتال، وأما العبد فإنه لا يملك، وما يحصل فلسيده، والكافر له ملك تام، وأما كونه لا يملك الحضور بنفسه فلا يمنع السهم كالولد في حق والديه، والمدين في حق مدينه.

فإن قيل: فعندكم لا يجوز الاستعانة بهم، فكان يجب أن لا يسهم لهم كالمخذل في الجهاد لما لم يجز الاستعانة به لم يسهم له.

قيل: المخذل غير معاون على الجهاد، ولهذا لا يرضخ له، وهذا معاون على الجهاد، ولهذا يرضخ له عندهم، وعلى أنه لا يمتنع أن لا يجوز أن لا يجوز الاستعانة بهم، كالابن إذا حضر بغير إذن أبيه، والمدين إذا حضر بغير إذن صاحب الدين.

مسألة: تجار العسكر إذا حضروا الوقعة يسهم لهم وإن لم يقاتلوا، وكذلك الأجير، نص عليه في رواية الجماعة، منهم أبو داود فقال: يسهم للتاجر والمكاري وإن كان على نعال الساقة كل من شهد القتال يسهم.

وقال أيضًا في رواية أبي طالب: يسهم للتاجر، وفي البيطار، والحداد، والخياط، والإسكافي، والصناع يعطون سهامهم إذا شهدوا وللناس فيهم منفعة، وبهذا قال أبو بكر الخلال وأبو بكر صاحبه.

وقد قال في موضع آخر: إذا استأجر قومًا يغزون معه فلهم ما يستأجروا بلا سهم، وقد بينا تأويل هذه الإجارة على الخروج مع الجيش في المسألة التي بعدها.

وقال أبو حنيفة ومالك فيما حكاه ابن القصار: إن قاتلوا استحقوا، وإن لم يقاتلوا فلا شيء لهم.

وللشافعي قولان: أحدهما: مثل قولنا. والثاني: لا شيء لهم.

دليلنا: قوله: «**الغنيمة لمن شهد الوقعة**»، وهؤلاء قد شهدوا، ولأن من استحق السهم الكامل إذا قاتل استحقه إذا حضر ولم يقاتل.

أصله: غير التاجر، ولأن الحاضر في الصف بمنزلة المقاتل؛ لأنه قد كثر العدد، وصار ظهرًا وقوة للمسلمين، وإن احتيج إلى قتاله قاتل، فإذا كان كذلك استحق السهم كسائر الجيش، ولأنه حضر الوقعة وهو من أهل السهم فأسهم له كما لو قال لو قصده القتال.

واحتج المخالف: بأنه لم يكن كأنهم ناس في حيازة الغنائم وإحرازها، فوجب أن لا يستحق شيئًا من الغنيمة.

دليله: إذا قعدوا في منازلهم، ولا يلزم عليه غير التاجر إذا دخل ناويًا للقتال لم يقاتل؛ لأنه إذا دخل ناويًا كان ردءًا للمسلمين وظهرًا لهم.

والجواب: أنا لم نسلم أنه لم يكن له تأثير في حيازة الغنيمة؛ لأن حضوره الوقعة وقيامه في الصف له تأثير في حيازة الغنيمة وإحرازها، فإنه قد كثر

العدد ذهبت الجمع، وكان ظهرًا لهم وقوة، ولو احتيج إلى قتاله لقاتل، فكان تأثيره فيه كتأثير سائر الغانمين.

واحتج: بأنهم لم يدخلوا بنية القتال ولا قاتلوا، فصاروا كما اجتازوا بهم.

والجواب: أن الظاهر ممن حضر الوقعة أنه ناو للقتال إن احتيج إليه، والنية تعتبر في حضور الوقعة دونها قبله، وأما القتال فلا اعتبار به؛ بدليل: أن غير التاجر والأجير إذا حضر ولم يقاتل يسهم له اعتبارًا بالحضور، كذلك هُهنا.

مسألة: لا تصح النيابة في الجهاد لا بتبرع ولا بجعل ولا بأجرة، وقد قال أحمد في رواية إسحاق بن إبراهيم: لا يؤاجر نفسه في المغنم، وهو قياس المذهب؛ لأنه منع من الاستئجار على الأذان، وتعليم القرآن، والحج لما فيه من القرب، وقد علق القول في رواية أبي داود، يعني في الرجل عنده الفرس فيجيء النفير وهو مشغول في بعض حوائجه، قال: يعطيه من ينفر عنه، وظاهر هذا: جواز النيابة، وهذا محمول على أنه استحب له أن ينفر بفرسه لسفر غيره عليه، كالمعاون في الجهاد؛ لأنه قد قال في رواية إسحاق بن إبراهيم: في الرجل يكون عنده الفرس، هل يجوز له أن يتخلف إذا عرف كثرة من ينفر أو النفير عطب الخيل؟ فقال: يخرج إلى النفر ولا يتخلف.

وقال أيضًا في رواية أبي الحارث في قوم استأجرهم الأمير في دار الإسلام على أن يغزو بهم: هل يسهم لهم مع سهام المسلمين؟ فقال: لهم الأجرة التي استأجروا بها، وليس لهم في الغنيمة شيء، لا يسهم لهم، وهذا محمول على أنهم استأجروا لخدمة الجيش، كالاحتطاب وسقي الماء ونحو ذلك. وقد بين ذلك في الخرقي فقال: إذا استأجر الأمير قومًا يغزون معه لمنافعهم، وليس المراد به

استئجار على القتال، وقال مالك: تصح النيابة فيه بجعل إذا كان النائب ممن لم يتعين عليه الجهاد، سواء كان المناب عنه قد يتعين عليه أو لم يتعين.

دليلنا: أنه إذا التقى الزحفان تعين عليه الثبات، وصار ثابتًا في فرض نفسه، فإذا كان فرض نفسه لم يجز أن يفعله عن الغير، وعليه فرضه، كما قلنا في الحج لا يجوز أن يفعله عن الغير، وعليه فرضه، والعلة في ذلك أنها عبادة يتعلق أداؤها بقطع مسافة بعيدة، فلم أن يفعلها عن الغير، وعليه فرض نفسه.

فإن قيل: التعين إنما يحصل في حق النائب في الثاني، وهو حضوره في الصف، فأما في الابتداء، فلم يكن متعينًا، ومثل هذا لا يمنع النيابة؛ بدليل: أن الحجة التطوع يجوز أن ينوب فيها عن غيره؛ لأنها غير متعينة عليه في الابتداء، وإن كما يعلم أنها تتعين عليه بالإحرام بها، ويفارق هذا حج الفرض؛ لأنه متعين حين الشروع، وفيه فلهذا فرقنا بينهما.

قيل: حجة التطوع إنما تتعين عليه بالإحرام، والإحرام واقع عن غيره، فليس كذلك الجهاد؛ لأنه يتعين عليه بالحضور، فإذا حضر لم يكن صرف ذلك الحضور عن غيره بالحضور، ومع هذا لا يصح بأولى من حمله عن نفسه.

فإن قيل: قد تقع الإجارة على من لا يتعين عليه بالحضور، ومع هذا لا يصح الاستئجار عندك، وهو أن يختار عشرة يغزون ليلتين، فإنه لا يتعين عليهم الثبات، وإنما يتعين عليهم الثبات في ضعفهم وهم العشرون، وكذلك العبد والمرأة.

قيل: قد يتعين عليهم، وهو أن ينفر من عشرة من الثلاثين، ويبقى بإزائهم عشرون، وعلى أنه إن لم يتعين عليهم في هذه الحالة من أهل فرض الجهاد في الجملة، وأما المرأة والعبد فإنما لم يصح استئجارهم لمعنى، وهو أنهما ليسا من

أهل فرض الجهاد؛ لأن المقصود من القتل لا يوجد منهم فيفضي إلى أن يستأجر من لا يصح منه إسقاط الفرض، فهو كما لو استأجر من لم يحج عن نفسه لا تصح الإجارة؛ [لا] لأنه ليس من أهل فرض الحج.

واحتج: بما روى أبو بكر بإسناده عن عبد الرحمن بن عوف أن رجلًا أتاه فقال: إني أريد أن أغزو معك على أن تلحق سهمي فقال: نعم، ثم بدا للرجل فقال: إني أتخوف أن لا تصيب شيئًا، فلست بالذي أخرج معك حتى تفرض لي شيئًا، ففرض له ثلاثة دنانير، فخرج معه، فأصابوا غنائم كثيرة، فأراد أن يفرض له، ثم سأل النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ: **«لا أجد له في غزاته هذه إلا هذه الثلاثة دنانير»**(١).

قالوا: فقد أجاز الاستئجار على الجهاد، وحكم له بالأجرة دون السهم.

والجواب: أنه يحتمل أن يريد بقوله: أغزوا معك، معناه: أخدمك في غزاتك هذه؛ إذ ليس في الخبر أنه استأجره.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ قال: **«إنما الأعمال بالنيات، وإنما لامرئ ما نوى»**(٢)، وهذا النائب قد نوى الجهاد عن غيره، فيجب له أن يكون له ذلك.

والجواب: أن هذا قصد به بيان اعتبار النية في الأعمال، فأما أن يكون القصد في مسألتنا، فلا، ثم يخصه بما ذكرنا.

واحتج: بما روى ابن بطة بإسناده عن عبدالله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: **«للغازي أجره، وللجاعل أجره وأجر الغازي»**(٣).

---

(١) رواه عبدالرزاق (٩٤٥٧) بنحوه.

(٢) رواه البخاري في بدء الوحي (١)، ومسلم في الإمارة (١٩٠٧).

(٣) رواه أبو داود في الجهاد (٢٥٢٦)، وأحمد (٢/ ١٧٤). قال الألباني: «صحيح».

وبإسناده عن عبدالرحمن بن جبير بن نفير، عن أبيه قال رسول الله ﷺ: **«مثل الذين يغزون من أمتي ويأخذون الجعل يعدون على عدوهم مثل أم موسى ترضع ولدها وتأخذ أجرها»**(١).

قالوا: وهذا يدل على أن أخذ الجعل [جائز].

والجواب: أن المراد بالجعل: المعاونة على الجهاد بالنفقة، كما قال: **«من فطَّر صائمًا كان له مثل أجره»**(٢).

واحتج: بأن الجهاد لم يتعين عليه فعله، وفيه مصلحة عامة، فجازت النيابة فيه.

دليله: عقد القناطر وبناء المساجد وإقامة الحدود.

والجواب: أنه يبطل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالإمامة، فإن فيه منفعة، ولا تصح النيابة فيه بجعل، على أن تلك الأشياء لا تتعين على فاعلها بالشروع فيها، وهذا مما يتعين عليه، فلم تصح النيابة.

واحتج: بأنكم أجزتم للإمام أن يستأجر قومًا يغزون مع المسلمين لمنافعهم، وأحرمتموهم السهم، وجعلتم له الأجرة، ذكره الخرقي في مختصره، ونص أحمد على إسقاط السهم لهم في رواية صالح، وابن منصور، وأبي طالب، فقال في الأجراء: إذا تجري لا يسهم له.

والجواب: أن ذلك ليس باستئجار على القتال، وإنما هو استئجار لخدمة

---

(١) رواه أبو داود في المراسيل (٣٣٢)، وابن أبي شيبة (١٩٨٨١)، وسعيد بن منصور (٢٣٦١).

(٢) رواه الترمذي في الصوم (٨٠٧)، وابن ماجه في الصيام (١٧٤٦)، وأحمد (٤/ ١١٤). قال الألباني: «صحيح».

الجيش، كالاحتشاش والاحتطاب وغير ذلك، كذلك قال الخرقي: يغزون مع الإمام لمنافعهم، ومعناه هذا.

مسألة: إذا مات الغازي بعد تقضي الحرب وحصول الغنيمة في أيديهم استحق سهمه، وورثوا عنه ورثته، ذكره الخرقي في «مختصره»، فقال: ومن مات بعد إحراز الغنيمة قام وارثه مقامه في سهمه، وقد نص عليه في رواية يعقوب بن بختان، وهو قول للشافعي. وقال أبو حنيفة: إذا مات قبل إحراز الغنيمة في دار الإسلام لم يستحق شيئًا منها.

دليلنا: أن كل حالة تصح قسمة الغنيمة فيها، فإذا مات انتقل حقه فيها إلى ورثته.

أصله: إذا مات في دار الإسلام، أو كانت الوقعة في دار الإسلام، ولأنه لو مات بعد قسمة الغنيمة ورث، فإذا مات قبل القسمة وجب أن يورث.

أصله: ما ذكرنا، ولأنه شهد الوقعة، ومات بعد انقضاء القتال، فوجب أن لا يسقط حقه من الغنيمة.

دليله: ما ذكرنا.

واحتج المخالف: بأن حق الغانمين لا يثبت إلا بإحرازها في دار الإسلام، ولا يملكوها إلا بالقسمة، فقد دللنا على ذلك فيما تقدم، فإذا لم يثبت حقه فيها حتى مات لم يضرب له بسهم كما لو مات في حال القتال أو قبله.

والجواب: أنا لا نسلم أنه لا يملك الغنيمة إلا بإحرازها في دار الإسلام أو بقسمتها في دار الحرب، وقد دللنا على ذلك فيما تقدم، ولا وجه لإعادته.

واحتج: بأنه مات في حال يجوز لكل واحد من الغانمين أن ينتفع بالطعام والعلف من الغنيمة، فوجب أن لا يسلم، كما لو مات في حال القتال.

والجواب: أنه إنما جاز لكل واحد من الغانمين الانتفاع بالطعام والعلف للضرورة لعدم الاستحقاق والاشتراك، وقد بينا ذلك فيما تقدم.

واحتج: بأنه مات قبل إحرازها في دار الإسلام، وقبل أن يصح قسمتها في دار الحرب، فوجب أن لا يسهم له.

دليله: قبل تقضي القتال.

والجواب: أن المعنى في الأصل أنه حالة لا يصح فيها قسمة الغنيمة، فلهذا لم يورث عنه أو نقول؛ لأنه مات قبل تقضي القتال، وهٰهنا مات بعد حضوره الوقعة وتقضي القتال أشبه إذا مات بعد إحرازها إلى دار الإسلام.

مسألة: إذا وطئ رجل من الغانمين جارية من المغنم قبل القسمة فلا حد عليه، وإن جاءت بولد فهو حر ثابت النسب منه، وعليه قيمته مع المهر يرد في المغنم، وتصير أم ولد له، ذكره الخرقي في مختصره، ونص عليه أحمد في رواية علي بن سعيد وغيره فقال: إذا وقع على جارية من المغنم لم يحد، وكان عليه مهر مثلها، ويدفع عنه منه بقدر حصته، وإن حملت كانت أم ولد، ويكون عليه قيمتها، ويحط عنه من القيمة قدر ما يخصه منها، وهو قول الشافعي إلا في فصل، وهو أنها هل تصير أم ولد أم لا؟ على قولين. وقال أبو حنيفة: لا حد عليه، ولا يثبت نسب ولدها منه، وهو مملوك يرد في الغنيمة، وعليه العقر.

فالدلالة على ثبوت نسب الولد: أنه وطء يسقط فيه الحد لشبهة الملك، فوجب أن يثبت نسب الولد وحريته.

أصله: إذا وطئ الأب جارية ابنه، وأحد الشريكين الجارية المشتركة، ولا يلزم عليه وطء المجنون لأمة غيره أن الحد يسقط، ولا يثبت نسبه؛ لأن الحد هناك يسقط لأجل الملك لكن لعدم التكليف، وكذلك المستأمن إذا زنا لا

يحد، ولا يلحق النسب؛ لأن سقوطه عنه لاعتقاده إباحة ذلك، ولا يلزم عليه وطء السيد أمته المزوجة ؛لأنه يستوفي فيه الأصل والفرع؛ لأن الأب لو وطئ جارية ابنه المزوجة والشريك لم يثبت نسب الولد وحريته.

واحتج المخالف: بأن له فيها حق يملك به في الثاني، وذلك الحق يمنع غيره من التصرف فيها، وهم الباقون من الغانمين، فوجب أن لا يثبت نسب ولدها منه، كالجارية المبيعة إذا وطئها البائع فولدت لم يثبت نسب الولد منه؛ لأن له فيه حق يملك به في الثاني، وهو إذا ماتت ينفسخ العقد، ويعود إلى ملكه، فيملك من ماله، وهذا الحق يمنع غيره من التصرف فيها، وهو المشتري، كذلك هٰهنا.

والجواب: أنه لا حق للبائع في الجارية، وإنما يرجع ملكها إليه بالهلاك؛ لأنه ثابت قبل الهلاك، فإذا هلكت الجارية انفسخ البيع، وتكون الجارية هلكت من مال البائع، ويرد عليه، فإذا كان كذلك سقط الوصف، وعلى أن المعنى في الجارية المبيعة: أنه يلزمه الحد، كالمرتهن إذا وطئ الجارية المرهونة وجب عليه الحد، وليس كذلك هٰهنا، فإن الحد سقط عنه بشبهة الملك، أشبه ما ذكرنا من وطء الأب والشريك، وعلى أن الغنيمة وإن لم تكن مملوكة قبل القسمة، وإنما ملك بها في الثاني، فقد أثر ذلك في سقوط الحد، فجاز أن يؤثر في الاستيلاد.

واحتج: بأنها حالة يجوز الانتفاع بها كالطعام من مال أهل الحرب، فلا يثبت نسب ولد الواطئ كما قبل الأخذ.

والجواب: أنه إنما جاز الانتفاع بالطعام للضرورة، ولهذا لا يجوز الانتفاع بالثياب، وهذا لا يدل على أن حقهم لم يتعلق بها، ثم المعنى في الأصل ما تقدم.

واحتج: بأنها مملوكة لا يعرف لها مالك معين، فلا يثبت نسبه منها، كجارية بيت المال والملتقطة.

والجواب: أن الملتقطة أن وطئها يوجب الحد إذا وجد المالك كمسألتنا، وربما منع بعض أصحابنا الوصف في الفرع، وقالوا: قد ملكوا الغنيمة بالحيازة؛ لأن أحمد حكم بثبوت الاستيلاد مع قوله: أنه لا يثبت حكم الاستيلاد في غير ملك، ولأنهم لو لم يملكوا لم يصح قسمتها بينهم، ألا ترى حال القتال لما لم يملكوا لم يصح قسمتها، وكل مال صح قسمته بين أهله كان على ملكه.

دليله: الموروث والمشترك، والصحيح أنهم لم يملكوا، وإن ملكوا أن يملكوا كالشفيع، ولهذا قال أبو بكر في كتاب الزكاة من «الخلاف»: أجمعنا أن الغنيمة لا تجب فيها الزكاة إلا بعد القسمة ومرور الحول.

وهذا يدل: على أنهم لم يملكوا؛ إذ لو ملكوا لوجب أن يبتدأ حول الزكاة على الغانمين من يوم الغنيمة، كالورثة والشركاء، ولأنهم لو ملكوا لوجب إذا كان في الغنيمة عبد فأعتق بعض الغانمين نصيبه أن يعتق؛ لأنه أعتق ما يملكه، ولو كان قد ملكوا لوجب إذا كان في الغنيمة أبوه أو ابنه أن يعتق بقسطه منه قبل القسمة.

فإن قيل: هكذا نقول؛ يعتق عليه إذا أعتق نصيبه كما صارت أم ولده بالإحبال، ووجب تسليمه إليه بالقيمة، ولذلك يعتق عليه ذو رحمه، ويجب تسليمه كأم ولد، قال: وهو ظاهر كلام أحمد في رواية محمد بن الحكم: إذا كان في السبي أب أو ابن أو ذو رحمه: عتق عليه إذا كانت حصته، وإلا عتق منه ما عتق في نصيبه، وكذلك نقل المروذي عنه: إذا أعتق حصته من الشيء قوّم عليه إذا كان له مال وإلا عتق منه ما عتق إن كان موسرًا.

قيل: معنى قول أحمد عتق عليه ذو رحمه إذا كان حصته، يعني بذلك بعد

القسمة، وكذلك قوله في رواية المروذي: عتق عليه ما عتق بعد القسمة، ولا شبهة هذا إذا استولد أم ولد أنها تسلم إليها بالقسمة؛ لأن في جوفها ولد حر، فلا يجوز بيعها لأجل الولد الحر، وكذلك لا يجوز قسمتها، ولا يجوز حتى تضع؛ لأن فيه إضرار بالغانمين، فوجب تسليمها إليه بحقه من الغنيمة، وهذا معدوم هٰهنا.

والذي يبين صحة هذا وأنهم لم يملكوا: أن للإمام أن يقسمها بينهم قسمة تحكم، فيعطي لهذا عبدًا، ولهذا فرسًا، ولهذا ثوبًا، ولأن شهادة الغانمين مقبولة في المغنم إذا نازع منازع في شيء منه، ولو ملكوا لم يجز شهادة الإنسان فيما هو شريك فيه، ولأن للإمام أن يبيع المغانم، ويقسم ثمنها، ولو كانت ملكًا لهم ما جاز بيعها إلا بإذنهم، ولأن الغانم إذا قال: تركت حقي، وأسقطت حقي، سقط حقه منها، ولو كان قد ملك لم يسقط إلا بالهبة والتسليم، ألا ترى أن الوارث لو قال: تركت حقي أو أسقطته من التركة لم يسقط، ولأن الغنيمة إذا قسمت بينهم لم يملك حقه من الغنيمة إلا بالاختيار، وهو أن يقول: اخترت تملكها، فإذا اختار ملك حقه، وهذا كله يدل على أنه لم يملك، وإنما ملك أن يتملك، ولأنه لو كان قد ملك نصيبه منها لوجب إذا أتلف شيئًا من الغنيمة أن لا يضمن نصيبه منها، كأحد الورثة إذا أتلف شيئًا من التركة، فلما ثبت أن عليه الضمان ثبت أنه ما ملك منها شيئًا، وما ذكره هذا القائل من أنها تصير أم ولد بالعلوق، فهذا لا يدل على الملك، ألا ترى أنه إذا علقت أمة ابنه منه أو علقت الجارية المشتركة من أحد الشريكين فإنها تصير أم ولد، وإن لم يكن هناك ملك.

وقوله: أنه لم يملكوا لم يصح القسمة كما لو كانت الحرب قائمة، فإنما لم

تصح القسمة هناك؛ لأن أيديهم لم تثبت عليها، وبعد تقضي الحرب قد أثبت أيديهم عليها؛ فلهذا صحت القسمة.

فصل

والدلالة على أنها تصير أم ولد خلافًا للشافعي في أحد القولين: أنها علقت بحر لأجل الملك، فوجب أن تصير أم ولد.

دليله: الأمة المملوكة، وأمة ابنه، والأمة المشتركة إن سلموا ذلك.

يبين صحة هذا: قول النبي ﷺ: «**أعتقها ولدها**»(١)، فجعل علة كونها أم ولد حرية الولد، وهذا موجود هٰهنا.

فإن قيل: لا يمتنع أن تعلق بحر ولا تصير أم ولد، كالمغرور إذا أحبل الجارية الغارة فولدت، فإن الولد حر، ولا تصير أم ولد.

قيل: حرمة الولد لا تحصل لأجل الملك، وإنما حصلت لاعتقاده الوطء في الملك.

واحتج المخالف: بأنها علقت بالولد في غير ملك، أشبه إذا علقت به الأمة من زوج ثم ملكها فإنها لا تصير أم ولد.

والجواب: أن الولد هناك عبد، ولا هٰهنا في مسألتنا؛ لأنها علقت بحر لأجل الملك، أشبه ما ذكرنا.

مسألة: في قوم يسبون، ثم يعتقون، فيدعون أنسابهم، لم تقبل أقوالهم حتى تقوم البينة، ذكره الخرقي في مختصره في كتاب الدعوى، فقال: ولو أن رجلين حربيين جاءانا مسلمين من أرض الحرب، فذكر كل واحد منهما أنه أخو

---

(١) رواه ابن ماجه في العتق (٢٥١٦). قال الألباني: «ضعيف».

صاحبه جعلتهما أخوين، ولو كانا سبيًا فادعيا ذلك بعد أن أعتقا فميراث كل واحد منهما لمعتقه إذا لم يصدقهما إلا أن تقوم بينة بها ادعياه من الأخوة بينة من المسلمين، فيثبت النسب، فيورث كل واحد منهما من أخيه، وقد نص عليه أحمد في رواية ابن القاسم، وذكر له أن قومًا يقولون في الحميل أنه إنما منعوا الميراث إلا ببينة من أجل الميراث، فأما قوم يسبون جاءوا مسلمين ولم يسلموا في مواضعهم فإنهم خلاف هذا، قال: أجل هذا غير ذلك، فقد نص على أنه لا يقبل قول السبي، وبين أن العلة فيه: إسقاط الميراث بالميراث.

وقال أيضًا في رواية حرب في ميراث الحميل: إذا قامت البينة أنه أخوه أو ابنه أو وارث له، وإلا فلا. فقد نص عل اعتبار البينة في ذلك، وأنه لا يقبل مجرد إقرارهم، واختلفت الرواية عنه: هل من شرط البينة أن تكون من المسلمين أو يجوز بأن تكون من الكفار؟ على روايتين:

إحداهما: يسمع من الكفار، نص عليه في رواية صالح، وإسحاق بن هانئ والميموني، فقال: يجيء بينة من الشرك، وإن كان ممن أسلم معهم كان أحب إليَّ. ونقل أبو طالب عنه: لا يقبل إلا مسلم، وبهذا قال الشافعي، قال أبو حنيفة: يصدقون في كل ما يصدق فيه المسلمون وأهل الذمة.

دليلنا: ما روى الشعبي أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كتب إلى شريح: أن لا يورث حميلًا حتى تقوم به بينة من المسلمين[1]. ومعناه المحمول في النسب على غيره. وقد جاء عن العرب حميل بمعنى محمول، كقولهم: قتيل معناه مقتول وجريح معناه مجروح، وأيضًا بأنه قد ثبت عليه الولاء لمسلم،

---

(١) رواه عبدالرزاق (١٩١٧٣)، وابن أبي شيبة (٣٢٠٢٣)، وسعيد بن منصور (٢٥٢)، والبيهقي (٩/ ١٣٠).

ويريد أن يقطع بإقراره بالبنوة أو بالأبوة فلا يقبل؛ لأن إقرار الإنسان في ملك غيره لا يقبل.

فإن قيل: إذا أقر المسلم بابن وله أخ أن لا يقبل إقراره، وكذلك إذا أقر بزوجة وصدقته.

قيل: فرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أن الولاء نتيجة الملك، فلما لم يلمك إسقاط حق مولاه من الرق بإقراره، كذلك لا يملك إسقاط حق مولاه من الولاء، وليس كذلك النسب؛ لأنه لم يكن له أصل يمنع أولده به، فلهذا نفذ إقراره فيه.

والثاني: ثبوت الولاء آكد؛ لأنه فرع الملك ثبت بعوض وغير عوض، فلهذا قوي الملك في بابه، كذلك [بمزته][1]، وفائدته، وليس كذلك النسب؛ لأنه ضعيف؛ بدليل: أنه ثبت بغير عوض، فلما ضعف في بابه ملك إسقاط الإرث به فالاعتراف بغيره، وإن شئت قلت: القصد من الولاء الميراث، فإذا أقر بوارث فقد نفى المقصود، فلم يصح. ويفارق هذا النسب؛ لأن القصد منه غير الميراث، وهو استحقاق النفقة، وحصول الأخوة، وغير ذلك، فليس في إقراره إسقاط مقصود.

واحتج المخالف: بأن النسب يثبت به النكاح أو ملك اليمين، ومناكحتهم صحيحة، ولهم أيضًا أملاك، ويطؤون بملك اليمين كالمسلمين وأهل الذمة، فلما كان المسلمون وأهل الذمة مصدقين في باب الأنساب، كذلك هؤلاء.

والجواب: أن المسلمين وأهل الذمة إن لم يكن للمقر وارث غير المقر به فليس في إقراره إسقاط حق الغير، وإن كان له وارث غير المقر به، فذلك

---

(١) هكذا بالأصل ولم تتضح لي.

يستفاد من جهة النسب، وهذا الحق مستفاد من جهة الولاء، قد بينا الفرق بينهما، وأن سبب الولاء آكد من سبب الميراث بالنسب.

واحتج: بأن أنسابهم في الجاهلية تكون معروفة، ولا تكون إلا بإقرارهم، فإذا سبوا وعتقوا يجب قبول ذلك منهم؛ إذ لم يؤدي إلى إسقاط حق الغير، وهو إذا جاءوا مسلمين، وفي هذا الموضع في إقرارهم إسقاط حق الغير، فلا يقبل.

واحتج: بأن ثبوت الولاء عليه من جهة المعتق لا يمنع ثبوت النسب من غيره، ألا ترى أنه لو كان معروف النسب فأعتقه المولى ثبت الولاء من المعتق، وكان نسبه ثابتًا من غيره.

والجواب: أنه إذا كان معروف النسب فلم يسقط حق السيد من الولاية بإقراره، وإنما سقط بمعرفة نسبه، وهٰهنا سقط حقه بقوله، فلم يقبل منه ذلك.

مسألة: إذا سبي الطفل مع أحد أبويه تبع السابي في الإسلام في أصح الروايتين، نقلها الجماعة ابن إبراهيم، وصالح، والميموني: إذا سبي أحد أبويه فهو مسلم.

وفيه رواية أخرى: هو تبع لمن سبي معه من أبيه في الكفر، نقلها ابن منصور فقال: إذا كان مع أبويه أو أحدهما لم يجبر على الإسلام، قال أبو بكر: ما رواه ابن منصور قول أول، وهو قول أبي حنيفة والشافعي، قال مالك: إن سبي مع أمه لم يتبعها، وتبع السابي.

دليلنا: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه**»[1]، فجعله في الدين تبعًا لهما جميعًا.

---

(١) رواه البخاري في الجنائز (١٢٩٢)، ومسلم في القدر (٢٦٥٨).

دليله: أنه لا يكون تابعًا لأحدهما، ولأنه لم ينسب مع أبويه، وكان على دين سابيه.

دليله: لو سبي منفردًا عنهما كل شخص غلب حكم الإسلام حال الانفراد غلب حكم إسلامه مع غيره.

دليله: أحد أبويه إذا أسلم يغلب حكم إسلامه منفردًا، ومع الأب الآخر، كذلك السابي لما غلب حكم إسلامه منفردًا، كذلك مع أحد أبويه، ولأن السبي مع أحد أبويه لا يوجب إلحاقه له في الدين إذا سبي مع أمه، وهذا على مالك، يؤكد هذا: أن اختصاص الولد بأمه أشد من اختصاصه بأبيه؛ لأنها تساوي الأب في القرابة والنسب، وأن الولد مخلوق من مائهما، تنفرد الأم بأنها حملته ووضعته وحضنته وربته، وولادتها تدرك بالمشاهدة والقطع، وولادة الأب من طريق الاستدلال والظاهر، فلما لم يتبع أمه فبأن لا يتبع أباه أولى.

فإن قيل: إنما لم يتبع أمه في الدين؛ لأنه لا ينسب إليها، وليس كذلك في الأب؛ لأنه ينسب إليه.

قيل: الإسلام معنى يتعلق بالدين دون الانتساب، وما يعلق بالدين لا يعتبر فيه الانتساب؛ بدليل: الذبيحة وتحريم المناكحة، فإنه إذا كانت أمه وثنية والأب كتابي حرم مناكحته وأكل ذبيحته، وإن كان الانتساب إلى الأب وهو ممن يباح مناكحته وأكل ذبيحته.

وقياس آخر: وهو أن كل حالة لم يتبع الولد فيها الأم لم يتبع الأب، قياسًا على حالة الكفر.

واحتج المخالف: بأنه سبي مع من هو جزء منه فتبعه في دينه، كما لو سبي مع أبويه.

والجواب: أن المعنى في الأصل أنه سبي مع أبويه، فلهذا تبعهما في الدين، وليس كذلك هٰهنا، فإنه لم يسب مع أبويه، فتبع السابي في الدين كما لو سبي منفردًا.

مسألة: إذا سبي الزوجان معًا فهما على نكاحهم، وإن سبي أحدهما وقعت الفرقة، والمنصوص عن أحمد إذا سبيا معًا أنه لا ينفسخ في رواية أبي طالب، فقال: لا يفرق بين السبي ولا المماليك، ولا نفرق بين المرأة وزوجها، وكذلك نقلت من مسائل حرب، وظاهر هذا أنه حكم ببقاء النكاح بالسبي، وقد ثبت عنه في المسبية: لا توطأ حتى تستبرأ بحيضة، ولم يفرق بين أن يكون لها زوج في دار الحرب أم لا، وقد روي عنه ما يدل على ذلك في رواية عبدالله فقال: إذا سبيت تستبرأ بحيضة، قال أبو سعيد: إن أصحاب رسول الله ﷺ أصابوا سبيًا يوم أوطاس لهم أزواج من أهل الشرك، فكان أناس من أصحاب النبي ﷺ تأثموا من غشيانهم، فنزلت: ﴿۞ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾[1] [النساء: ٢٤]. وبهذا قال أبو حنيفة.

واختلفت الرواية عن مالك: ينفسخ النكاح سواء سبيا معًا أو أحدهما. والثالثة إن سبيت قبل الزوج انفسخ النكاح، وحلت لمالكها؛ إذ لا عهد لزوجها. قال ابن القصار: وهذا يدل على أن الزوج إذا سبي واسترق فقد حصل له عهد، فيقتضي أنه إذا سبيت بعده أن تكون معه على نكاحها؛ لأنه حصل له عهد.

وقال الشافعي: ينفسخ النكاح سواء سبيا معًا أو أحدهما.

---

(١) رواه مسلم في الرضاع (١٤٥٦).

دليلنا: أن الرق لم يوضع للفرقة، فإذا لم يمنع ابتداء العقد لم يوجب فسخه كالبلوغ والعتق، ولا يلزم عليه الخلع لا يمنع الابتداء ويوجب الفسخ؛ لأنه موضوع للفرقة، ولا يلزم عليه الرضاع وشراء الزوجة ووطء أم الزوجة والردة؛ لأن ذلك ابتداء العقد فأوجب فسخه، ولا يلزم عليه إذا سبي أحدهما؛ لأنه ليس الموجب لفسخ الرق، وإنما الموجب عدم العلم ببقاء الزوج في دار الحرب على ما يبينه فيما بعد، ولا يلزم عليه العيب؛ لأن حدوثه لا يوجب الفسخ، وإنما يثبت خيار الفسخ.

فإن قيل: الموجب لفسخ النكاح هو حدوث الرق، وهذا لا يتصور أن يجتمع مع ابتداء النكاح، وإنما تجتمع مع ابتداء به.

قيل: ما كان حدوثه موجبًا للفسخ كانت استدامته مانعة من ابتداء النكاح؛ بدليل: الرضاع، وشراء الزوجة، ووطء أم الزوجة، والردة، فلو كان طريان الرق يوجب لكان استدامته يمنع، ولأنه لم يختلف بهما دين، فلا تقع الفرقة بينهما؛ لأجل الدين كالمسلمين والكافرين، والفرقة عندهم واقعة لأجل الدين وهو [...][1].

وأيضًا: فإن الاسترقاق سبب لاستحقاق رقبتها، فلا يوجب الفسخ كالبيع والقتل، وإن شئت قلت: حدوث ملك في رقبتها، فلا يوجب التفريق بينهما كما لو بيعا، ولأنه ليس فيه أكثر من تعلق حق برقبتها، كما لو وجب القصاص، ويفرض الكلام فيه إذا سبيت وزوجها مسلم معها، فإن قال: لا تقع الفرقة، ثبت أن حدوث الرق غير موجب للفرقة، وإن قال: الفرقة تقع، فنقول: البضع ملك مسلم قبل الأسر، فلم يستحق عليه بالسبي كسائر أمواله

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل.

التي في دار الحرب، ويفرض الكلام فيه إذا سبي الزوجان وهما عبدان، فإن قال: تقع الفرقة بطل قوله: إن علة الفرقة حدوث الرق، وإن قال: لا تقع الفرقة. قلنا: سبي الزوجين معابة الفرقة.

أصله: سبي العبدين.

فإن قيل: الرق الأول لم يكن مستقرًّا، ألا ترى أنه لو قهر مولاه على نفسه وغلبه عليه وحمله إلى دار الإسلام بأمان، كان هو السيد، وسيده هو المملوك.

قيل: علة الشافعي في الفرقة حدوث الرق لاستقراره، وعلى أن رق عبد الحربي مستقر لكن أملاكه غير مستحقة، فيجوز أن يزول ملكه عنها بالغلبة.

فإن قيل: السبب قد طرأ عليه، وهو سبب لحدوث الرق، فيكون رقه معلقًا بما تقدم وبما تأخر، كما أن من زنا ثم زنا فإن الحد الواحد متعلقًا بالجميع، وإذا كان كذلك فحدوث الرق موجود هٰهنا.

قيل: هذا غلط؛ لأن الاسترقاق هو: طريان الرق على الحرية، وهذا لا يوجد في سبي المملوك، فالسبب وجد غير مثبت للمسبب، فلا يقال حدث الرق، وأما الزنا بعد الزنا كل واحد من اللفظين أوجب حدًّا كالآخر. بدلالة: ان الفعل الأول لو طرأت فيه شبهة حد بالثاني، لكن الشريعة أسقطت أحد الحدين بعد وجوبه، وأما العجز الثاني فحدوث العلم بالبنوة لا يتعلق به لمن عرف العجز الثاني، فحدوث العلم بالبنوة لا يتعلق به لمن عرف العجز الأول، كما أن السبي في مسألتنا لم يحدث الرق.

والجواب الصحيح عن هذا: إنما جاز أن يطرأ بسبب الزنا على الزنا، والمعجزة على المعجزة، والحدث على الحدث لوجود أسبابها؛ لأن معنى الزنا بمحض تحريمه، وانتفت شبهة وهذا موجود في الثاني، والمعجزة ما خرقت

العادة، والحدث خروج النجاسة من البدن، وهذا موجود في الثاني، فأما الاسترقاق فهو طريان الرق على الحرية، وهذا معلوم.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، معنى ذوات الأزواج محرمات عليكم إلا ما ملكتم منهن، وهذا قد ملكها، فيجب أن لا تكون محرمة عليه، وقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، وقول النبي ﷺ في سبايا أوطاس: «**لا توطأ حامل حتى تضع، ولا حايل حتى تستبرئ بحيضة**»[١].

والجواب: أنا نخص الآية والخبر، ونحملها على المسبية إذا لم يكن معها زوجها؛ بدليل: ما ذكرنا.

فإن قيل: روى أبو سعيد الخدري أن الآية نزلت في سبايا أوطاس لما أخذ النساء مع أزواجهن[٢].

قيل: النساء أخذن يوم أوطاس قبل الظفر بالرجال بعد ذلك؛ لأنهم انهزموا وتركوا الحكم، فغلب عليهم، ومتى سبي أحدهما وقعت الفرقة.

واحتج: بأن شخصًا طرأ عليه رق، فوجب أن ينفسخ نكاحه.

أصله: إذا لم يكن معه زوجته، وإن شئت قلت: ملكت رقبته بالسبي، فوجب أن ينفسخ نكاحه.

دليله: ما ذكرناه.

والجواب: أن قوله: طرأ عليه. لا تأثير له في الأصل، ولا في الفرع؛ لأن أمة

---

(١) رواه أبو داود في النكاح (٢١٥٧)، وأحمد (٣/ ٦٢، ٨٧). قال الألباني: «صحيح».

(٢) سبق تخريجه.

لو سبيت من دار الحرب وهي تحت زوج حر أو عبد وقعت الفرقة بينهما، وإن لم يكن هناك حدوث رق؛ لأن الرق كان موجودًا قبل السبي. ثم المعنى فيه إذا سبي أحدهما عدم العلم ببقاء الزوج في دار الحرب؛ لأن الغالب أن السبي إذا حصل في أحد الزوجين فلا سبيل إلى بقاء الزوج أو هلاكه، فجعلت بمنزلة من ليس لها زوج، والأصول على أن ما أشكل أمره بمنزلة ما لم يكن، فلا يلزمنا على هذا إذا علمنا وجود الزوج في دار الحرب أن لا يحكم بفسخ النكاح؛ لأن ذلك نادر، والغالب أن لا نعلم، فسقط حكم النادر.

يبين صحة هذا: فحكمنا وإياهم بإسلام الطفل بإسلام سابيه؛ لأنه لا سبيل له إلى معرفة بقاء والديه غالبًا، فجعلنا كالمتحقق وإن علمنا وجودهما وحكمنا بإسلام الطفل؛ لأن ذلك نادر، كذلك هٰهنا. وقد قيل: إذا سبي أحدهما انقطع التوارث بينه وبين الآخر مع الحرية واتفاق الدين وعدم القتل، فدل على زوال النكاح، وإذا سبيا جاز أن يتوارثا، وإذا جاز أن يتوارثا مع الحرية فلم ينقطع النكاح.

واحتج: بأن الاسترقاق يزيل ملكه عن بضع زوجته كالموت.

والجواب: أن الموت لما كان حدوثه موجبًا للفسخ كان وجوده مانعًا من العقد، والرق بخلافه.

واحتج: بأن البضع ملك من أملاك الزوج، فزال بحدوث الرق كسائر الأملاك.

والجواب: أن الرق الثابت يمنع ابتداء تملكها، فلهذا طريانه يوجب زوالها، والرق الثابت لا يمنع ابتداء تملك البضع، ولا يوجب زواله.

واحتج: بأنه عقد على المنافع، فحدوث الرق يوجب رفعه.

أصله: الإجارة، وهو إذا استأجر حربي حربيًا ثم سبيا معًا.

والجواب: أن الرق الثابت يمنع ابتداء تملك المنافع بالإجارة، ولا يمنع تملك البضع، ولأن الإجارة يتعذر فيها التسليم بالسبي، فلهذا بطلت، والنكاح لا يتعذر فيه ذلك، ففرقنا بينهما.

واحتج بعض الخرسانية: بأنها مسبية حلت دون من تحل له، فحلت مع من تحل له كالأمة، ومعناه أنها تحل منفردة عن زوجها، فحلت إذا كانت مع زوجها، كالأمة إذا سبيت منفردة عن سيدها ملكت، وحل وطؤها، وتحل وإن سبيت مع سيدها.

والجواب عنه: إذا سبي منفردًا ما ذكرنا، وهو أن الرق الثابت يمنع من ابتداء تملكها؛ فلهذا [كان] طريانه موجبًا زوالها والرق.

مسألة: إذا مات الأبوان أو أحدهما حكم بإسلام الطفل، ولذلك إذا عدم الأبوان أو أحدهما من غير موت، مثل أن يؤخذ لقيط في دار الحرب، أو تعلق امرأة كافرة من زنًا، أو يختلط ولد المسلم بولد الكافر بحيث لا يتميز، نص على ذلك في مواضع، فقال في رواية أبي طالب: في يهودي أو نصراني مات وله ولد صغير فهو مسلم إذا مات أبواه، ويرث أبويه.

وقال أيضًا في رواية أبي طالب في أمة نصرانية ولدت من فجور: ولدها مسلم.

وقال في رواية المروذي في مسلم ونصراني في دار الحرب ولهما أولاد، فلم يعرف ولد النصراني من ولد المسلم: يجبر على الإسلام.

وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي: لا يحكم بإسلامه شيء من ذلك.

دليلنا: ما روي عن النبي ﷺ قال: «**فأبواه يهودانه وينصرانه**»[1]، فجعله في الدين تبعًا لهما.

دليله: أنه بعدهما لا يتبعهما في الدين، فإذا عدما وجب أن يحكم بإسلامه؛ لأنه تبع لغيره في الدين لا يلزم عليه إذا كان بالغًا بقولنا: هو تبع، والبالغ ليس بتابع.

فإن قيل: إنما حكمنا بإسلامه؛ لأن الدار دار إسلام.

قيل: فيجب إذا مات الأبوان وهما ذميَّان في دار الإسلام يحتمل أن يكون أبواه مسلمين، وهذا هو الظاهر، وليس كذلك هٰهنا، لأنا علمنا كفر الأبوين.

قيل: وإذا سبي الولد منفردًا عن أبويه حكمت بإسلامه، وإن علمنا كفر أبويه، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: إنما حكمنا بإسلامه هناك؛ لأجل إسلام سابيه، وهذا المعنى معدوم هٰهنا.

قيل: فلو سبي مع أبويه أو أحدهما لم يحكم بإسلامه، وإن كان إسلام سابيه موجودًا.

ويبين صحة هذا: أنهم حكموا بإسلامه بإسلام سابيه؛ لأن الظاهر عدم الأبوين وموتهما، وإذا كان لهذه العلة فهذا المعنى موجود بموتهما، فيجب أن يحكم بإسلامه، وهذه الطريقة معتمدة، وأنه لما كان تابعًا لهما، وبالموت قد زال حكم التبع؛ بدليل: أنه لا يصح استلحاق النسب بعد الموت؛ لأنه قد عدم المتبوع، ويفرض المسألة في لقيط وجد في دار الحرب فيقول: لقيط وجد في أحد الدارين يحكم بإسلامه.

دليله: لو وجد في دار الإسلام.

---

(١) سبق تخريجه.

فإن قيل: الظاهر في دار الإسلام أنه ولد مسلم، والظاهر في دار الحرب أنه ولد كافر.

قيل: لا يمتنع أن يكون الظاهر أنه ولد كافر، ويحكم بإسلامه، بمعنى يحدث، كما لو سبي منفردًا عنهما، ولأن عدم الأبوين معنى لو وجد في دار إسلام الطفل، فإذا وجد في دار الحرب أوجب إسلامه كإسلام الأبوين.

فإن قيل: إنما حكمنا بإسلامه؛ لوجود إسلامهما، وههنا قد ماتا على الكفر.

قيل: فإذا سبي منفردًا فإنا نحكم بإسلامه، وإن كانا على كفرهما، وأيضًا: فإن الموت معنى يسقط حريته، وأحبه عندنا، وعند أبي حنيفة موجود يوجب الحكم بإسلام الطفل كالإسلام، ولأن الموت كالإسلام؛ لأنه بوجوده يخرج عن أن سيكون من أهل القتال، وأن يجري عليه الصغار.

وطريقة أخرى جيدة: وهو أن كل شخص غلب حكم كفره حال وجوده وجب أن يغلب حكم الإسلام عند عدمه.

دليله: حالة السبي، وذلك أنه لو سبي الطفل مع أبويه أو أحدهما على إحدى الروايتين غلب حكم كفره، ولم يحكم [بإسلام] الطفل؛ لوجود الأبوين، ولو سبي منفردًا عنهما غلب حكم الإسلام في الطفل، لعدم الأبوين.

يبين صحة هذا: أن بموتهما قد تحققنا عدمهما، وبالسبي منفردًا عنهما لم يتحقق عدمهما.

فإن قيل: هناك متبوع في الإسلام، وهو السابي، وليس كذلك إذا ماتا؛ لأنه ليس متبوع في الإسلام.

قيل: فإذا سبي مع أبويه أو أحدهما هناك متبوع في الإسلام، وهو السابي ولا يتبعه الطفل في الإسلام.

يبين صحة هذا: أن إسلام السابي قد أجري مجرى أحد الأبوين؛ بدليل: أنه يتبعه إذا انفرد، وعلى أنه إذا لم يكن بعد الموت متبوع في الإسلام فليس أيضًا متبوع في الكفر، لأن بالموت قد زال حكم التبع؛ بدليل: أنه لا يصح استلحاق النسب بعد الموت لعدم المتبوع، ولأنه كان تابعًا لهما، وبالموت قد زال المتبوع، فزال حكم التبع كما قلنا في ولد المكاتبة والمعلق عتقها بصفة، فإن الحمل تبع لهما في العتق، فلو زال حكم الحرية في الأم التي هي المتبوعة زال حكمها في الولد الذي هو التبع، وبيانه: لو كانت المكاتبة قبل الأداء: زال حكم الحرية في الولد إذا لم تعتق، وكذلك لو قال لها وهي حامل: إذا دخلت الدار كانت حرة، فلو ولدت ثم ماتت قبل الدخول لم يعلق الولد بدخوله لعدم متبوعه وهي الأم، ولو دخلت الأم عتق الولد بعتقها.

واحتج المخالف: بأن الموت معنى يسقط التكليف، فلا يوجب إسلام الطفل كالجنون.

والجواب: أن الجنون لا يوجب عدم الأبوين، والموت يوجب عدمهما، ولعدم تأثير في الإسلام كاللقيط، ولأنه لا يمنع أن لا يكون الجنون موجبًا لإسلام والموت موجبًا، كما أن الموت يوجب بطلان الرجوع في الهبة والأجل وخيار الشرط، والجنون لا يبطله.

واحتج: بأن الأبوين على دينهما امتنع لو كانا حيين.

والجواب: أنه يبطل بسبي الطفل منفردًا عنهما، ثم يجوز بقاءه بعدهما كاللقيط.

واحتج: بأنه لا يصح إسلامه لنفسه، ولا هو تابع لغيره في الإسلام، فلم يحكم بإسلامه كما لو كان أبواه باقين.

والجواب: أنه تابع للمسلمين كاللقيط، والمعنى في الأصل ما تقدم.

واحتج: بأن الحكم بإسلامه يوجب توريث المسلم من الكافر؛ **لأن عندكم** أنه يرث الميت منهما، وهذا لا يجوز.

واحتج: أن ثبوت الميراث واختلاف الدين أوجبهما الموت، فهما يلتقيان في زمان واحد، فلا يصح اجتماعهما، كما لو قال لعبده: إذا مات أبوك فأنت حر، لما اجتمع الميراث والحرية في زمان واحد، وهو بعد الموت، لم يرث، كذلك هٰهنا.

والجواب: أن هذا يبطل بالوصية لأم ولد، فإن الوصية تستحق بالموت، والجزية التي بها تصح الوصية تستحق أيضًا بالموت، ومع هذا فإنهما يجتمعان، فتحصل الجزية وتحصل الوصية.

جواب آخر: وهو أنه وإن كان يلتقيان في زمان واحد إلا أن حقه ثابت في ماله إلى حين الوفاة، واختلاف الدين ليس بمعنى من جهة الوارث، فلا يسقط حقه من الميراث كالطلاق في المرض، ويفارق هذا العبد؛ لأنه لا حق له في الميراث، فلهذا لم يلتقيا بعد الموت لم يرث الثاني؛ لأن الميراث مجمع عليه؛ لأن الكل قالوا: يرث، واختلاف الدين مختلف فيه؛ لأنا نحكم بإسلامه، فلا يجوز أن نسقط المجمع عليه بمختلف فيه.

الثالث: يمنع أن يحصل الميراث قبل اختلاف الدين كما قال أبو حنيفة: يحصل العتق في الكتابة بعد موت السيد قبل الأداء، وكما قال الجميع في رجل مات وترك ابنين، وألف درهم، وعليه دين ألف درهم: أنهما لا يرثان الألف بميراثه عن أبيه، وإن لم يكن أبوه مالكًا له يوم الموت لكن جعل في حكم من كان مالكًا لتقدم للفيئة.

فإن قيل: فقد قال أحمد في رواية محمد بن يحيى الكحال، وجعفر بن محمد، واللفظ لجعفر في نصراني مات وله امرأة نصرانية حبلى وأسلمت بعد

موته ثم ولدت: لا يرث، إنما مات أبوه وهو لا يعلم ما هو، إنما يرث بالولادة، وحكم بالإسلام.

فظاهر هذا أنه حكم بإسلامه، ولم يحكم بالميراث.

قيل: يحتمل أن يخرج من هذا رواية، وأنا نحكم بإسلامه، ولم نحكم له بالميراث، وهو القياس؛ لئلا يفضي إلى أن يرث مسلم من كافر.

ويحتمل أن يفرق بينهما، ونقول: إن مات أحد الأبوين وهو مولود حكم بإسلامه، وورثه، وإن مات وحو حمل حكم بإسلامه، ولم يرثه، وهو ظاهر تعليل أحمد؛ لأنه قال: إنما مات أبوه وهو لا يعلم ما هو، فعلى هذا الفرق بينهما: أنه إذا أسلمت الأم وهو حمل فقد قوي السبب المانع من الميراث، وهو اختلاف الدين؛ لأنه يحصل إسلامه بأمر مجمع عليه، وهو إسلام أمه وهو حمل، وإذا مات أبوه فالسبب المسقط ضعيف؛ لأنه مختلف في حصول إسلامه بإسلام أبيه، ولهذا ورثه.

مسألة: فإن قهر أهل الحرب أولادهم وذوي أرحامهم على أنفسهم وباعوهم من المسلمين أو من غيرهم من الكفار هل يصح البيع؟ قال في رواية إسماعيل بن سعيد في الرجل يدخل أرض الحرب فيشتري منهم أولادهم وأهاليهم: لا بأس بذلك، فإن دخل إليهم بالأمان لا يشتري منهم. فظاهر كلام أحمد صحة البيع، ويجب أن يحمل على وجه، وأنه لم يحكم بهم لمن اشتراهم بعقد البيع، وإنما حكم بهم على طريق التوصل إلى أخذهم بعوض، وإن لم يكن معاوضة صحيحة كما قلنا: إذا دخل المسلم دار الحرب بغير أمان، فباعهم درهمًا بدرهمين جاز ذلك، وإن لم يكن أخذه للدرهمين عن عقد صحيح، لكن توصل به إلى أخذه بعوض، وقد نص أحمد على ذلك في مسألة

الزنا. أو يحمل قوله: يشتري أولاده على أولاد بعضهم، إذا سباه بعضهم وبهذا قال أصحاب الشافعي. وقال أصحاب أبي حنيفة: يصح الشراء، وبنوه على أصلهم، وإن عتق الحربي لا ينفذ؛ سواء كان مباشرة أو من طريق الحكم، ونحن نبني هذه المسألة على أصلنا، وأن عتقهم ينفذ، فإذا حصل لهم القهر حصل الملك، وعتق عليهم بالرحم، فلا يصح الشراء، وإن حملت المسألة على ظاهرها يكون وجهه: أن العتق بالرحم من أحكام الإسلام؛ لتحريمه مناكحة ذوي الأرحام، والجمع بين الأختين من أحكام الإسلام، فعلى هذا لم يعتقوا بملكهم، فلهذا صح البيع، والله أعلم.

مسألة: إذا صالح الإمام أهل دار من دور الحرب فسباهم قوم آخرون لم يكن لنا أن نشتريهم ونسترقهم، أومأ إليه في رواية إسماعيل بن سعيد في الرجل يدخل أرض الحرب فيشتري منهم أولادهم وأغلهم: لا بأس بذلك، ولا يشتري منهم إذا دخل إليهم بأمان، وكذلك نقل صالح، فمن دخل دار الحرب بأمان أكره أن يشتري أولادهم ونساءهم ودرهم بدرهمين، وكذلك نقل ابن منصور، وهو قول مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: له ذلك.

دليلنا: ما روى أبو بكر بإسناده عن أبي عياض قال: قال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لا تشتروا رقيق أهل الذمة ولا مما في أيديهم شيئًا؛ لأنهم خراج بيع بعضهم بعضًا، ولا يقر أحد بالصغار بعد أن أنقذه الله منه»[1].

وهذا يمنع الشراء في مسألتنا، ولأن بيننا وبينهم أمان، فهي بمنزلة أهل الذمة.

فإن قيل: أهل الذمة على أن نحميهم، فهم بمنزلة المسلمين، وهؤلاء ليس

---

(١) رواه البيهقي (٩/ ١٤٠)، وروى عبدالرزاق بعضه بنحوه (٩٩٦٦، ١٩٢٦٩).

عليه أن يحميهم ويدفع عنهم من جاء بهم يقاتلهم، فصاروا بمنزلة أهل دار الحرب الذين لم يؤمنهم.

قيل: هما وإن افترقا من هذا الوجه فقد تساويا في أن أموالهم ورقابهم وذراريهم محرمة علينا ذلك من أهل الذمة يجب أن يتساويا في مسألتنا.

فإن قيل: لا خلاف أنهم إذا سبوهم فقد ملكوهم، فكان لنا أن نشتري أملاكهم.

قيل: لا يمنع أن يكون ملكًا لهم، ولا يجوز لنا تملكه منهم، كالخمر، والخنزير، وعند مخالفنا هو ملك لهم، ولا يجوز للمسلم تملكه منهم، كذلك هٰهنا، فلزمه.

دليله: الواجد الراحلة.

والجواب أن هناك لا يلحقه مشقة في الغالب.

مسألة: إذا سرق من الغنيمة من له فيها حق فلا قطع عليه، ولكنه يعاقب بأن يحرق رحله الذي معه في غزاته إلا المصحف، وما كان فيه روح كالحيوان، أو كان جنة للقتال كالسلاح، نص عليه في رواية الأثرم، وإبراهيم بن الحارث، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي: لا يحرق شيء من رحله.

دليلنا: ما روى أبو بكر بإسناده عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «**من وجدتموه قد غل فأحرقوا متاعه**»[١].

وروي أيضًا عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر حرقوا متاع الغال، وضربوه، ومنعوه سهمه[٢].

فإن قيل: فالظاهر مطرح؛ لأنه ضربه ومنعه السهم، وعندكم لا يجب ذلك.

---

(١) رواه أبو داود في الجهاد (٢٧١٣)، والترمذي في الحدود (١٤٦١). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) رواه أبو داود في الجهاد (٢٧١٥).

قيل: أما الضرب على وجه التعزير، فقد نص عليه في رواية الأثرم وإبراهيم بن الحارث، وأما حرمان السهم ففيه روايتان، قال في رواية الأثرم وإبراهيم بن الحارث قالوا: يحرم سهمه من الغنيمة، فعلى هذا قد قلنا بظاهره.

والثانية: لا يحرم، أومأ إليه في رواية ابن منصور، وقد سئل: هل يحرم نصيبه من المغنم؟ فلم يعرفه، وهذا لا يوجب إسقاط الظاهر؛ لأن الدليل دل على ثبوت السهم، وبقي ما عداه على موجب الظاهر كسائر العمومات إذا دخل التخصيص بعضها.

وروي أيضًا بإسناده عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «من وجدتم في متاعه غلولًا فأحرقوا متاعه واضربوه»، فوجد فيه مصحفًا، فسأل سالمًا، فقال: بعه وتصدق به[1]. ولأن الغنائم في العادة قبل قسمتها تسبق اليد إليها، ويتسارع الناس إلى أخذها؛ لأنها في غير حرز، وقد سقط القطع عنه بأخذ شيء منها، فجاز أن يغلظ عليه في إتلاف شيء من ماله ليكون ردعًا وزجرًا كما غلظ عليه بالقطع إذا أخذ الشيء من حرزه، ولهذه العلة غلظنا سارق الثمار في القسمة ليكون ردعًا وزجرًا، ويفارق سائر المواضع التي يسقط القطع بسرقتها أنه لا يغلظ عليه بذلك؛ لأن تلك في العادة محروزة، فاليد لا تسرع إليها، فجاز أن لا يعاقب بشيء من ماله.

فإن قيل: فالتعزير يحصل به التغليظ، فلا يحتاج إلى غيره.

قيل: لا يحصل به ذلك، كما لم يحصل بمن سرق من الحرز.

فإن قيل: لم نجد من الأصول من يعاقب بأخذ المال لمعصية.

---

(١) رواه الضياء في «المختار» (٢٠١). وقد ورد عن عمر عند أبي داود تحت (٢٧١٣)، وأحمد (١/ ٢٢).

قيل: الأصول من يعاقب بأخذ المال لمعصية، وهو قوله ﷺ في مانع الزكاة: «من منعها فإنا آخذوها وشطر ماله»[١]. وبهذا قال أبو بكر من أصحابنا.

وكذلك قوله ﷺ في السرقة من الثمار «عليه غرامة مثليه، وجلدات نكال»[٢]. وعليه أصحابنا ولا يمتنع مثل هذا هٰهنا.

فإن قيل: تحريق الرحل إتلاف، والنبي ﷺ نهى عن إضاعة المال.

قيل: لا يمتنع مثل هذا لغرض صحيح؛ بدليل: أن البهيمة إذا صالت على إنسان جاز قتلها، والعبد إذا سرق قطعت يده، ونحن نعلم أن هذا إتلاف مال، وكذلك إذا ارتد العبد أو حارب.

واحتج المخالف: بأن سقوط القطع عن السارق لا يوجب تحريق رحله.

دليله: غير الغنائم، وقياسًا على ما فيه روح، والمصحف وما كان جنة للقتال.

والجواب: أنا قد بينا الفارق بين الغنائم وبين غيره، ولأن غير الغنيمة والأموال محروزة محفوظة، وفي الغنيمة غير محروزة.

مسألة: مال الفيء لا يخمس، وجميعه للمصالح، وهو ما أخذ من مال مشرك بحث الكفر بغير قتال، كالجزية المأخوذة عن الرؤوس والأرضين باسم الخراج، وما تركوه فزعًا وهربوا، ومال المرتد إذا قتل في ردته، ومال من مات منهم ولا وارث له، وما يؤخذ منهم من العشر إذا اختلفوا في بلاد المسلمين، وما صولحوا عليه.

وذكر الخرقي في «مختصره»: أن مال الفيء يخمس فيقسم خمسه على خمسة

---

(١) رواه أبو داود في الزكاة (١٥٧٥)، والنسائي في الزكاة (٢٤٤٤)، وأحمد (٥/ ٢، ٤). قال الألباني: «حسن».

(٢) رواه النسائي في قطع السارق (٤٩٥٩). سكت عنه الشيخ الألباني.

أسهم: سهم للرسول، وسهم لذوي القربى، وسهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لأبناء السبيل.

والمنصوص عن أحمد إسقاط الخمس في رواية أبي طالب في قوم حملتهم الريح فألقتهم في بعض السواحل، فقالوا: جئنا للتجارة، فإن لم يعرفوا بالتجارة ولا يشبهون التجار لم يصدقوا، ولا يخمس ما لهم، إنما الخمس في الغنيمة، وما قاتلوا عليه، وهذا لم يقاتلوا عليه، فلا يكون غنيمة ولا فيه خمس، وقد نص على أنه للمصالح في رواية أبي النضر وبكر بن محمد فقال: والفيء ما صولح عليه من الأرضين وجزية الرؤوس وخراج الأرضين، فهذا لكل المسلمين فيه حق بين الغني والفقير على ما يرى الإمام.

واحتج: بأن عمر فرض لأمهات المؤمنين[(١)] في النساء[(٢)] ولأبناء المهاجرين سواء لفظًا، وكان يقول: لكل أحد في المال حق إلا العبد[(٣)]، وهذا يدل من كلام أحمد على أن الفيء لم يكن على ملك النبي ﷺ؛ لأنه جعله للمصالح، ولو كان له لجعله بعد موته ﷺ لأهل الديوان كما جعل سهمه من خمس الغنيمة لأهل الديوان.

وقال أبو بكر في كتاب التفسير في سورة الحشر: جعل الله ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب لرسوله خاصة دون غيره، ولم يجعل لأحد فيه نصيبًا.

واحتج: بحديث عمر، والأول أصح، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: مال الفيء يخمس كما تخمس الغنيمة، وهل يخمس جميعه أو يخمس ما تركوه

---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٣٣٥٣٧).

(٢) هكذا في الأصل ويظهر سقط في الكلام.

(٣) رواه البيهقي (٦/ ٣٥١). قال الألباني في «الإرواء» (١٢٤٥): «صحيح موقوف».

فزعًا وهربوا؟ على قولين، قال في الجديد: يخمس جميعه، وقال في القديم: لا يخمس منه إلا ما تركوه فزعًا وهربوا، مثل أموال بني النضير، وفيه نزل قوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [الحشر: ٧] الآية، وأربعة أخماس الفيء مع خمس الخمس كان للنبي ﷺ في حياته، وما يصنع به بعد وفاته فيه قولان: أحدهما: للمصالح. والثاني: يصرف إلى المقاتلة.

فالدلالة على أنه غير مخموس: ما روي أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر[١]، ونصارى نجران[٢]، ويهود آيلة[٣]، وأمر معاذًا يأخذ من اليمن[٤]، ووضعها عمر على أهل السواد[٥]، والشام[٦]، ووضعت في بيت المال، ولم يخمس، فمن قال: إنها تخمس فقد خالف السنة والإجماع؛ لأنه لم ينقل عن أحد أنه خمس ذلك، وإذا ثبت بالسنة والإجماع أن الجزية لا تخمس قسنا عليه بقية أموال الفيء، بعلة أنه مال صار إلينا من المشركين بغير قتال، جعل قسمته إلى الإمام، وهذا النوع موجود في جميع أنواع الفيء، وفيه احتراز من مال الغنيمة والركاز.

واحتج المخالف: بأن النبي ﷺ خمس أموال بني النضير[٧].

---

(١) رواه البخاري في الجزية (٢٩٨٧).

(٢) رواه البيهقي في «المعرفة» (١٨٦٢٣) عن الشافعي مقطوعًا.

(٣) رواه الطبراني في «تفسيره» (١٤/ ٥٧٤)، وابن عساكر (٢/ ٣٢).

(٤) رواه ابن أبي شيبة (٣٣٣٠٣).

(٥) رواه عبدالرزاق (١٠٠٢٧)، وابن أبي شيبة (٣٣٣١٧).

(٦) رواه ابن أبي شيبة (٣٣٣٠٨)، والبيهقي (٩/ ١٩٥).

(٧) رواه مسلم في الجهاد (١٧٥٧).

والجواب: أنه يحتمل أن يكون رأي ذلك من طريق المصلحة لا أنه يجب تخميسه.

واحتج: بأنه مال رجع من المشركين إلى المسلمين جعلت قسمته إلى الإمام، فوجب تخميسه كالغنيمة.

والجواب: أن الغنيمة مملوكة بشيئين مختلفين، بمباشرة الغانمين، وظهر المسلمين، فاستحق أهل الخمس بمعنى، والغانمون بمعنى آخر، والفيء مملوك بسبب واحد، وهو الرهب بالمسلمين، فإذا استحق بسبب واحد كانت جهته واحدة، فلم يتبعض استحقاقه، كمال الزكوات والعشر لما استحق بسبب واحد كان المستحق له فريق واحد، فلم يختلف مستحقه.

فصل

والدلالة على أنه لم يكن ملكًا للنبي ﷺ قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾ ثم قال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ يعني الأنصار، ثم قال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر: ٧-٩]، فهذا يدل على ثبوت حق جميع المسلمين في الفيء، فلو قسم على ما قالوه من الخمس وأربعة أخماسه للنبي ﷺ لم يبق فيه حق لمن بعد المهاجرين والأنصار، وعلل في الآية فقال: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، فلو ملك النبي ﷺ أربعة أخماسه، وخمس خمسه، جاز أن يملكه لمن شاء، فيصير دولة بين الأغنياء، وهذا بخلاف القرآن.

فإن قيل: فظاهر الآية يقتضي أن جميع مال الفيء يقسم على الخمسة المذكورين، وأنه لا حق لغيرهم فيه.

قيل: أجمعنا على اطراح هذا، وأنه ليس على ظاهره.

فإن قيل: نحن نتناوله على وجه، وهو أن قسمة خمسه يكون على خمسة، فتقديره: ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فخمسه لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين.

قيل: في سياق الآية ما يمنع وهو قوله: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ وقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُو مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا﴾، وفي قسمته عليهم تخصيص لهم، ويكون فائدة ذكر الأصناف لئلا يظن ظان أنه لما كان هذا المال مصروفًا إلى المصالح العامة لا يجوز أن يعطى هؤلاء منه؛ لأن المنفعة خاصة لهم.

ويدل عليه أيضًا: قوله ﷺ: «**ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس، والخمس مردود عليكم**»(١)، وهذا ينفي أن يكون له أربعة أخماسه.

فإن قيل: الخبر دليل عليكم؛ لأنه قال: «**ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس**»، وهذا يدل على أنه يخمس.

قيل: قد ثبت بالخبر أنه لا يملك زيادة على الخمس، وعرضنا بالدليل هذا، وكونه دليلًا على تخميس مال الفيء لا يمنع ما ذكرنا من الاحتجاج به في امتناع ملكه فيما زاد عليه، على أنه أراد بالخمس السهم الذي يأخذه من مال الفيء لمصالحه، هو مردود عليكم، لا أنه تخميس في الحقيقة.

فإن قيل: المراد بهذا: الغنيمة وأنه ليس لي فيها إلا خمس الخمس؛ بدليل: أنه

---

(١) رواه أبو داود بنحوه في الجهاد (٢٦٩٤)، والنسائي في الهبة (٣٦٨٨)، وأحمد (٢/ ١٨٤). قال الألباني: «حسن».

أضافه إلينا بقوله: «ما أفاء الله عليكم»، والغنيمة فيها بقوله تعالى: ﴿۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم﴾ [الأنفال: ٤١]، فأما الفيء فإنه مضاف إلى الدين خاصة.

قيل: الفيء عبارة عن الرجوع، ومنه سمى الله تعالى وطء المولي فيئًا، ويقال: فاء الظل إذا رجع، قال امرؤ القيس:

تيممت العين التي عند ضارج يفيء عليها الفيء عرمضها طامي

والغنيمة: هي المأخوذة قهرًا، فأما الذي يرجع إلينا فهو ما وصل بغير فعلنا، وذلك لا يكون في الغنيمة، فصار اسم الفيء بما ذكرناه أخص، فحمل الآية عليه أولى.

وأيضًا: فإنه مال مأخوذ بظهر المسلمين، فلا يستحق النبي ﷺ أربعة أخماسه.

واحتج المخالف: بما روى ابن عيينة عن الزهري أنه سمع مالك بن أوس بن الحدثان يقول: سمعت عمر بن الخطاب، والعباس بن عبد المطلب، وعلي يختصمان إليه في أموال النبي ﷺ، فقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله مما لم يوجف المسلمون عليها بخيل ولا ركاب، فكانت لرسول الله ﷺ خاصة دون المسلمين، وكان رسول الله ﷺ ينفق منها على أهله نفقة سنة، فما فضل جعله في الكراع والسلاح عدة في سبيل الله، ثم توفي رسول الله ﷺ فوليها أبو بكر بمثل ما وليها رسول الله ﷺ، ثم وليتها بمثل ما ولي رسول الله، وأبو بكر ثم سألتماني أن أوليكماها على أن تعملا فيها بمثل ما وليها رسول الله ﷺ ثم وليها أبو بكر ثم وليتها، ثم جئتماني تختصمان تريدان أن أدفع إلى كل واحد منكما نصفه، أتريدان مني قضاء غير ذلك، فإن عجزتما عنها فادفعاها إليَّ أكفيكماها[(١)].

(١) رواه البخاري في الخمس (٢٩٢٧)، ومسلم في الجهاد (١٧٥٧).

فوجه الدلالة: هو أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أخبر أن أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله كان لرسول الله ﷺ خالصًا، فالظاهر أن الفيء كله له وحده، وظاهر الآية أن الفيء كله مقسوم على خمسة، فكان الجمع بينهما أولى من إسقاط أحدهما، وأنتم أسقطتم الخبر.

والجواب: أن قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مما أفاء الله على رسوله فإنما أضافها إليه؛ لأنها موقوفة على تصرفه.

وقوله: كانت له خالصًا دون المسلمين له التصرف فيها، يبين ذلك ما روى المدايني في كتاب الخلفاء عن سعد بن خالد [...][1] بإسناده أن فاطمة جاءت إلى أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تطلب إرثها من هذه القرى، فقال لها: والله ما خلق الله خلقًا هو أحب إليَّ من أبيك، ولا خلق خلقًا بعد أبيك أحب إليَّ من أبيك ولا خلق خلقًا بعد أبيك أحب إليَّ منك، ولئن تحتاج عائشة أيسر إليَّ من أن تحتاجي، والذي بعث أباك بالحق ما ملك أبوك هذه الأموال قط[2]، وهذا بحضرة الصحابة، فبان أن قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنها كانت للنبي خالصًا أي موقوفة على رأيه وتصرفه، وإنها تخالف الغنيمة التي تقسم فيتصرف فيها أهلها كيف شاءوا، فعلى هذا قد حملنا الآية على ظاهرها كالخبر على وجه صحيح يعضده الإجماع.

واحتج: بأن الفيء مأخوذ برعب النبي ﷺ؛ لأنه قال: «**نصرت بالرعب، فإن العدو يفزع مني على مسافة شهر**»[3]، فإذا كان الرعب منه وجب أن

---

(١) ما بين المعكوفين كلمة لم تتضح لي.

(٢) لم أجده.

(٣) رواه البخاري بمعناه في التيمم (٣٢٨)، ومسلم في المساجد (٥٢١).

يكون أربعة أخماسه لمن الرعب منه كأربعة أخماس الغنيمة لمن الفزع والرعب منه، وهم الحاصرون.

والجواب: أن هذا يوجب أن نقول أن النبي ﷺ إذا كان في جملة الغانمين أن يستحق الأربعة الأخماس؛ لأن ذلك الرعب موجود فيه، فلما لم يتفرد بأربعة أخماسه كذلك الفيء؛ لأنه مأخوذ برعب المسلمين.

فصل

قلنا: يقول الخرقي: وإن الفيء يخمس، فظاهر كلام الخرقي يقتضي أن جميعه يخمس ما تركوه فزعًا وهربوا، وجزية الرؤوس، والجزية المأخوذة عن أرضهم باسم الخراج، ومال المرتد إذا قتل في ردته، ومال من مات منهم ولا وراث له، وما يؤخذ منهم العشر إذا اختلفوا في بلاد المسلمين، وما صولحوا عنه؛ لأن الخرقي قال: والفيء ما أخذ من مشرك بحال ولم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، ثم قال: فخمسا الفيء والغنيمة مقسوم على خمسة؛ فعطف الخمس على جملة الفيء.

وللشافعي قولان: أحدهما: مثل هذا، والثاني: لا يؤخذ إلا مما هربوا وتركوه فزعًا.

وجه قول الخرقي: ما روى البراء بن عازب قال: لقيت خالي ومعه راية فقلت: إلى أين؟ فقال: بعثني رسول الله ﷺ إلى رجل عرس بامرأة أبيه أضرب عنقه وأخمس من ماله[1]. فأخبر أن مال المرتد يخمس؛ ولأنه مال أخذ من مشرك بحق الكفر بغير قتال فخمس.

دليله: ما هربوا وتركوه فزعًا.

---

(١) رواه أبو داود في الحدود (٤٤٥٧). قال الألباني: «صحيح».



واحتج المخالف: بأن النبي ﷺ لم يخمس الجزية، وكذلك الصحابة من بعده، وخمس ما هربوا عنه وتركوه فزعًا، وهي أموال بني النضير، فتحها رسول الله ﷺ صلحًا على أن لهم كل صفراء وبيضاء، وما تحمله الركاب، وما تركوه فهو له، فحملوا ذاك وتركوا الأرض، فقسمها رسول الله ﷺ على خمسة وعشرين سهمًا(١).

والجواب: أن من نصر قول الخرقي يقابل هذا بما روي في حديث البراء، وأنه خمس مال المرتد، وهو أولى؛ لأن فيه زيادة حكم.

مسألة: النفل مقدر الأكثر، فلا يجوز للإمام أن ينفل في البداءة زيادة على الربع، وفي الرجعة زيادة على الثلث، نص عليه في رواية الجماعة، منهم ابن منصور فقال: النبي ﷺ نفل إذا فصل الربع بعد الخمس، وإذا قبل الثلث بعد الخمس، يخرج الخمس ثم ينفل مما بقي، ولا يجاوز هذا. فقد نص على أنه لا يجاوز ذلك، خلافًا للشافعي في قوله: لا يتقدر أكثره، وهو موكول إلى اجتهاد الإمام ورأيه.

دليلنا: ما روى أحمد بإسناده عن حبيب بن مسلمة «**أن رسول الله ﷺ نفل الربع بعد الخمس في بدأته، ونفل الثلث بعد الخمس في رجعته**»(٢).

فوجه الدلالة من الخبر: أن أكثر ما نقل عنه ﷺ أنه نفل الثلث، فلو كانت الزيادة جائزة لفعله لتكرر النفل منه.

فإن قيل: نحن نقول بظاهر الخبر أن النفل موقوف على اجتهاد الإمام، فيحتمل أن يكون أداه اجتهاده في ذلك الوقت إلى أن هذا القدر تحصل به

---

(١) رواه أبو داود في البيوع (٣٤١٠) بنحوه. قال الألباني: «حسن صحيح».

(٢) رواه أحمد (٤/ ١٦٠)، وأبو داود في الجهاد (٢٧٤٩). قال الألباني: «صحيح».

المصلحة والتحريض على القتال من غير زيادة عليه، وليس فيه أنه لو رأى من المصلحة الزيادة على ذلك لا يجوز.

قيل: فيما ذكرنا من الدليل جواب عنه، وهو أن النفل تكرر منه، ولم ينفل زيادة على ذلك، ويبعد مع تكرر النفل منه في أوقات مختلفة أن ينفق قدر المصلحة بحيث بل يختلف.

والذي يدل على أن ذلك تكرر منه ﷺ: ما رواه ابن بطة في «سننه» بإسناده عن حبيب بن مسلمة «**أن النبي ﷺ كان ينفل إذا فصل في الغزو الربع بعد الخمس، وينفل إذا قفل الثلث بعد الخمس**»[1].

وقوله: «كان» إخبار عن دوام الفعل عند أهل اللغة؛ ولأنه مال يستحق بالتحريض على القتال، فإذا لم يقف استحقاقه على وجود القتل قدر أكثره،

دليله: سهم الفارس والراجل والرضخ، وفيه احتراز من السلب والأجرة.

فإذا **قيل**: المعنى في السهم أنه يتقدر أقله، وهو سهم الراجل، فيقدر أكثره، وهو سهم الفارس، والنفل لا يتقدر أقله، فلا يتقدر أكثره.

قيل: وعلة الفرع تبطل بالرضخ لا يتقدر أكثره بسهم الراجل، وكذلك الحكومة فيما دون الموضحة يتقدر أكثرها بأرش الموضحة، ولا يتقدر أقلها.

واحتج المخالف: بأنه: مال مأخوذ من الغنيمة لا يتقدر أقله ولا يتقدر أكثره.

دليله: سلب القاتل وأجرة الحمال والنقال.

والجواب عنه: ما تقدم، وعلى أن إلحاقه بسهم الفارس والراجل والرضخ أولى من إلحاقه بالسلب والأجرة لما بينا، وهو أن استحقاق ذلك يقف على وجود فعل من جهته.

---

(١) رواه الطبراني في «الكبير» (٤/ ٠١٩) (٣٥٢٥)، وفي «مسند الشاميين» (٣٥٥١).

فصل

ويجوز إخراج النفل من أربعة أخماس الغنيمة، نص عليه في رواية ابن منصور، فقال: يخرج الخمس ثم ينفل مما قبض على النفل مما يبقى من الغنيمة بعد إخراج الخمس.

وقال أيضًا في رواية صالح: سعيد بن المسيب ومالك بن أنس يقولان: الخمس والربع والثلث. ونحو ذلك نقل المروذي، ويوسف بن موسى، خلافًا [لأبي حنيفة] والشافعي في قولهم: يكون في ذلك من خمس الخمس، وهو سهم المصالح.

دليلنا: ما تقدم من حديث حبيب بن مسلمة: «**أن النبي ﷺ نفل الربع بعد الخمس في بدأته، ونفل الثلث بعد الخمس في رجعته**». وهذا نص في أنه لم يكن النفل من خمس الخمس؛ لأنه قال: نفل الربع بعد الخمس؛ فاقتضى ذلك أنه كان بعد كمال الخمس، وإذا ثبت أنه لم يكن من الخمس ثبت أنه من أربعة أخماسها، وهذا كما قال تعالى في آية المواريث: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾ إلى قوله: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾ [النساء: ١١]، اقتضى ذلك من بعد كمال الدين والوصية، وأنه يكون من بقية التركة التي تقدم ذكرها، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: معناه جعل في البدأة لكل واحد مثل ربع سهمه، وفي الرجعة لكل واحد مثل ثلث سهمه. وإذا كان هذا معناه لم يقتض أن يكون النفل من غير الخمس.

قيل: إلا أنه إذا حمل على هذا وأنه نفل مثل ربع سهمه من الخمس لن يحصل النفل بعد الخمس، بل يحصل منه، والخبر يقتضي خلاف هذا، وروى ابن بطة في سننه بإسناده عن ابن عمر قال: كان رسول الله ﷺ ينفل بعض من

يبعث من السرايا لأنفسهم خاصة النفل سوى قسم العامة من القسم والخمس في ذلك كله واجب[1]. وهذا نص في أن النفل كان من الغنيمة؛ لأنه أخبر أن الخمس في ذلك كله يعني في النفل الخاص، وفي السهم العام، وإنما يخمس مال الغنيمة.

ويدل عليه: ما روى ابن بطة بإسناده عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ بعث سرية فيها عبدالله بن عمر قبل نجد فغنموا إبلًا كثيرة وكانت سهامهم اثني عشر بعيرًا أو إحدى عشر بعيرًا، ثم نفلوا بعيرًا بعيرًا[2].

فوجه الدليل: أن القوم نفلوا بعيرًا بعيرًا، وكان سهم كل واحد منهم اثني عشر بعيرًا، فدل على أن خمس الخمس لا يتسع لهذا؛ فإنه إذا كان سهم كل واحد اثني عشر بعيرًا نقص من أعطاهم بعيرًا.

فإن قيل: يحتمل أن يكون بعض الغنيمة إبلًا، وبعضها غير إبل، فقسم على بعضهم فأعطى كل واحد منهم مع سهمه بعيرًا، ويكون هناك بقية من الشركة.

قيل: قوله: فغنموا إبلًا، يقتضي أنه لم يكن هناك غيرها، إذ لو كان لنقل كما نقل ذكر الإبل.

فإن قيل: فإن سلمنا أنه لو لم يكن الغنيمة كلها فالنبي ﷺ أعطاهم خمس الخمس كله، فأعطى كل واحد بعيرًا، فلما فني خمس الخمس أعطى كل واحد منهم من بيت المال بعيرًا بعيرًا؛ لأنه من المصالح.

قيل: في الخبر (نفلوا بعيرًا بعيرًا)، وما يكون من بيت المال لا يقع عليه اسم نفل، وإنما يطلق هذا الاسم على الغنائم.

---

(١) رواه البخاري بنحوه في فرض الخمس (٣٩٦٦)، ومسلم في الجهاد (١٧٥٠).

(٢) رواه البخاري في فرض الخمس (٣٩٦٥)، ومسلم في الجهاد (١٧٣٩).

وأيضًا: فإنه يستحق بالتحريض على القتال، فوجب أن يكون من أربعة أخماس الغنيمة.

دليله: سهم الفارس والراجل؛ لأن النفل يستحق بمصلحة الغنيمة، كأجرة الحمال والحافظ، ثم ثبت أن هذه الأجرة من مال الغنيمة لا من خمس الخمس، كذلك النفل.

وأيضًا: ثبت من أصلنا: أن للإمام أن يفضل بعض الغانمين على بعض من أربعة أخماس الغنيمة على الصحيح من الروايتين، وإذا قال: من أخذ شيئًا فهو له رواية واحدة، كذلك جاز أن ينفل لبعضهم منها.

واحتج: بما روى مكحول: أن النبي ﷺ إنما نفل يوم خيبر من الخمس[1].

والجواب: أن مكحولًا عن النبي ﷺ مرسل، وعندهم المرسل ليس بحجة، وعلى أنه لا حجة فيه؛ لأننا نجوز النفل في وقت النبي ﷺ من خمس الخمس؛ لأنه كان ملكًا له خالصًا يصرفه فيما شاء، ويجوز من أربعة أخماسها.

واحتج: بما روي عن سعيد بن المسيب أنه قال: سمعت الناس يقولون: إن السلب من خمس الخمس[2].

وقوله: كان الناس، يعني الصحابة؛ لأنه تابعي لقي كثيرًا من الصحابة.

والجواب: أن يحتمل أن يريد بذلك الصحابة، ويحتمل أن يكون سمعه من التابعين، والإجماع لا يثبت بالشك، وعلى أنه سمعه من الصحابة فهو لم يلحق جميعهم، وإنما لحق بعضهم، فلا يكون إجماعًا.

---

(١) رواه ابن زنجويه في الأموال (١١٨٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٩/ ٣٢).

(٢) رواه عبدالرزاق بنحوه (٩٣٤١)، وليس فيه ذكر الناس.

واحتج: بأنه مال مخرج على وجه المصلحة، فكان من سهم المصالح.

دليله: أرزاق الفقهاء والقضاة وبناء المساجد وعقد القناطر والمرابطين للجهاد.

والجواب: أنه لا يستحق بالتحريض على القتال، وهذا يستحق بالتحريض، فهو كالسلب والسهم.

مسألة: ما فضل من مال الفيء عن المصالح فإنه يشترك فيه الغني الذي لا مصلحة له فيه والفقير، وقد روي عن أحمد ألفاظ تقتضي الاشتراك على الإطلاق في جميع مال الفيء مع وجود المصلحة ومع عدمها؛ فقال في رواية المروذي وقد ذكر له أن قومًا يقولون: ليس في هذا المال لأحد إلا للعلماء ولحملة القرآن، فأنكر ذلك إنكارًا شديدًا، وقال: كيف صار للعلماء، وحديث حصين أن عمر قال: ما أحد من المسلمين إلا وله فيه نصيب إلا العبد فليس له شيء[1].

وقال في رواية أبي النضر وبكر بن محمد: والفيء ما صولح عليه من خراج الأرضين وجزية الرؤوس، فيه حق لكل المسلمين، وهو بين الغني والفقير.

وقال في رواية أحمد بن سعيد: الفيء الذي يعم المسلمين غنيهم وفقيرهم.

وكذلك نقل أبو طالب: الفيء للمسلمين الغني والفقير سواء، ومن أعان ومن لم يعن فيه سواء.

وقال في رواية الحسن بن علي الحسن الإسكافي وقد سأله الفيء للمسلمين عامة أو لقوم دون قوم؟ قال: للمسلمين عامة.

فقد أطلق القول في ذلك، وهذا محمول على ما ذكرنا فيما فضل عن

---

(١) سبق تخريجه.

المصالح، فأما إن كان هناك مصالح، كأرزاق العمال والقضاة والقناطر وتجهيز الغزاة ونحو ذلك فإنه يبدأ به.

وقد روي عن أحمد ما يدل على هذا، فقال في رواية المروذي في غلة السواد: أنت تعلم أن هذه لا تقيمنا، وإنما أخذها على الاضطرار.

وقال في رواية بكر بن محمد: الفيء ما صولح عليه من الأرضين وجزية الرؤوس وخراج الأرضين السواد وغيرها لكل مسلم فيه حق إن رآه الإمام وأعطى الناس، وإن لم يبلغ ذلك، ولم يعط الإمام، وكان عدلًا على ما يرى فيه ويجتهد.

وقال في رواية المروذي: «من كان في العطاء إنما أخذوه على الفقر»، وأعجبه حديث طلحة، قال مالك: قلت لطلحة: يا أبا عبدالله لو وجدت غناءً عن العطا لتركته؟ قال: ما هكذا نقول. وهذا الكلام من أحمد يدل على أنه يصرف في الحاجات؛ لأنه بين أن ما كان أخذ من غلة السواد إنما كان يأخذه على الحاجة، وأن من كان يأخذ العطاء كان يأخذه للحاجة، وإن الإمام يجتهد في ذلك، وله أن يعطي وله أن يمنع.

ويجوز أن يحمل قوله أيضًا: الغني الفقير على معنى أن منافع مال الفيء يشترك في الانتفاع بها الغني والفقير؛ كالقناطر والمساجد والسقايات والأذان والقضاة والجهاد ونحو ذلك، خلافًا لأصحاب الشافعي في قولهم: لا يجوز صرف ما فضل إلا في مصلحة، ثم اختلفوا، فقال بعضهم: يفرق الفضل على أهل الفيء؛ لأن المال للمصالح. وقال بعضهم: في الكراع والسلاح.

دليلنا: ما روى أبو عبيد في «الأموال» بإسناده عن الزهري، في حديث عمر حين دخل عليه العباس وعلي يختصمان، فذكر عمر الأموال، ثم قرأ هذه الآية: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ

ٱلسَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الحشر: ٧-١٠]، فاستوعبت هذه الآية الناس، ولم يبق أحد من المسلمين إلا له فيها حق أو حظ إلا بعض من يملكون من أرقابهم، وإن عشت إن شاء الله ليأتين كل مسلم حقه -أو قال- حظه حتى يأتي الراعي بسرو حمير لم يعرق فيه جبينه[1].

وظاهر هذا أنه يشترك في أخذه جماعة؛ لأنه احتج بالآية، واستثنى من جملة المسلمين العبيد، ولم يخالفه أحد من الصحابة.

وروى أبو عبيد في موضع آخر من كتابه بإسناده عن مخلد الغفاري الرفاعي: «أن ثلاثة مملوكين لبني غفار شهدوا بدرًا، فكان عمر يعطي كل إنسان منهم كل سنة ثلاثة آلاف»[2]. وتأوله أبو عبيد على أن ذلك على طريق الرضخ من الفيء كما يرضخ له من الغنيمة وليس على طريق العطاء الجاري أن ما يأخذ يكون لسيده وقد فرض لسيده فريضة.

(١) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٤١)، وابن زنجويه في «الأموال» (٧٦٢)، والبيهقي (٦/ ٣٥١). وانظر «إرواء الغليل» (١٢٤٥).

(٢) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٦٠٩).

وروى أبو عبيد بإسناده عن الشعبي قال: لما افتتح عمر العراق والشام، وجبى الخراج، جمع أصحاب النبي ﷺ فقال: إني قد رأيت أن أفرض العطاء لأهله الذين افتتحوا، قالوا: نعم الرأي ما رأيت يا أمير المؤمنين، قال: فبمن أبدأ؟ قالوا: ومن أحق بذلك منك، ابدأ بنفسك، قال: لا ولكني أبدأ بآل رسول الله ﷺ، عائشة أم المؤمنين في اثني عشر ألفًا، وكتب سائر أزواج النبي ﷺ في عشرة آلاف، ثم فرض بعد أزواج رسول الله ﷺ لعلي بن أبي طالب خمسة آلاف، ولمن شهد بدرًا من بني هاشم[1].

فوجه الدلالة: أنه أعطى أزواج رسول الله ﷺ وغيرهم من النساء، وإن لم يكونوا يدفعون عن المسلمين، ولا كان جميعهم علماء يأخذون بعلمهم، ولأن مال الغنيمة يختص بها جماعة الغانمين؛ لأن الفزع حصل بهم، كذلك ههنا الفزع حصل بجماعة المسلمين، فيجب أن يكون لجماعتهم الأغنياء والفقراء كما كان سهام الغنيمة لجماعتهم.

فإن قيل: إنما يحصل بمن ربطوا أنفسهم للجهاد دون غيرهم، فكان يجب أن يختصوا بذلك.

قيل: فكان يجب أن يكون خمس الغانمين دون غيرهم ممن يحضر؛ لأن بهم حصل الفزع والمال، ويدل عليه وأن حق جماعة المسلمين ثابت فيه أن من لا منفعة للمسلمين فيه لو سرق من بيت المال لم يقطع، فلو أن له حقًا فيه لوجب أن يقطع.

فإن قيل: إنما سقط القطع؛ لأن حقه قد ثبت في الباقي، وهو إذا افتقر.

---

(١) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٥٥٠).

قيل: ما يسقط القطع إنما يعتبر بحالة لقطع، وكذلك إتلاف العين المسروقة وملكها لا يسقطه، ويدل عليه أن له الانتفاع بما عقد من القناطر وبناء المساجد والسقايات والجسور، فلولا أن حقه ثابت فيه لم يجز له ذلك.

فإن قيل: إنما ثبت حقهم في ذلك؛ لأنه لا يمكن تخصيص المستحق منهم من غيرهم.

قيل: كان يجب أن يصرف على وجه يختص به المستحق دون غيره كما صرف سهم اليتامى والصدقات على وجه يختصهم دون غيرهم.

واحتج المخالف: بأن من لا حاجة له إلى الفيء ولا منفعة للمسلمين به لا يجوز أخذه منه كالعبيد وأهل الذمة.

والجواب: أن الذمي والعبد لا يحصل الفزع بهما؛ لأنهما ليسا من أهل القتال مع كونهما على صفة القتال؛ بدليل: أنه لا يجب عليهما الجهاد، وإذا حضرا لم يتعين عليهما الثبات فإن لم يستحقا من بيت المال شيئًا، وليس كذلك الغني الحر المسلم؛ لأن الفزع يحصل به؛ بدليل: أنه من أهل القتال؛ فلهذا فرقنا بينهما، ولأنه ليس إذا لم يكن للكافر والعبد لم يكن للغني؛ ألا ترى أنهما لو حضرا القتال لم يستحقا السهم، والغني يستحق، كذلك في الفيء، وعلى أن العبد لا يملك، وما يأخذه لسيده، وقد أخذ سيده مرة.

واحتج: بأنه لما كان خمس الخمس الذي للنبي ﷺ مصروفًا إلى أهل الديوان أو إلى جميع المصالح يجب أن يكون مال الفيء كذلك.

والجواب: أنه لا يجب هذا كما لا يجب في أربعة أخماس الغنيمة، فإنها تنصرف إلى الأغنياء والفقراء، ومن فيه منفعة بالقتال، ومن لا منفعة فيه، مثل تجار العسكر والأجراء، فإن كان خمس الخمس من الغنيمة يختص بأهل

الديوان، قال أحمد في رواية أبي طالب: النبي ﷺ وأبو بكر قسموا بالسوية ولم يفضلوا، وفضل عمر، فلما كان عثمان كان ست سنين على الأمر، ثم بعد ذلك فضل قومًا، وفي رواية عبدالله: أما علي فلم يفضل.

مسألة: خمس الغنيمة يقسم على خمسة أسهم؛ سهم النبي ﷺ مصروف إلى أهل الديوان على ما نذكره فيما بعد، ولذي القربى، يستوي غنيهم وفقيرهم للذكر مثل حظ الأنثيين، يكون ذلك لبني هاشم وبني المطلب، ولا يستحقه بنو أمية، ولا بنو نوفل، ويستحقه من ينسب إلى هؤلاء بأبيه، ولا يستحق ولد البنات شيئًا منه، ولليتامى والفقراء منهم دون الأغنياء وللمساكين ولأبناء السبيل، نص على هذا في رواية عبدالله وحنبل والمروذي فقال: أربعة أخماس الغنيمة لمن شهد الوقعة، ثم يقسم الخمس على خمسة؛ خمس لله وللرسول واحد، ولذي القربى سهم، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السبيل سهم. وفي رواية أبي طالب: سهم الله والرسول واحد، فلما مات رسول الله ﷺ جعل أبو بكر وعمر في الكراع والسلاح، فهو كما جعلوه، وبهذا قال الشافعي.

وقال أبو حنيفة: الخمس يقسم على ثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل، فمن كان من ذوي القربى بهذه الصفة دخل في جملة المستحقين، والذكر والأنثى سواء، ومن كان منهم غنيًا لم يدخل في ذلك، وأما سهم النبي ﷺ فإنه يسقط بموته، فلا يجوز صرفه في الكراع والسلاح ونحو ذلك من المصالح، وإن اقتصر في قسمته على واحد من الثلاثة يجزيه كما يجزي ذلك في الزكاة إذا اقتصر في قسمته على واحد من الأصناف.

وقال مالك: خمس الغنيمة وجميع الفيء لا يستحقه واحد بعينه، بل النظر فيه إلى اجتهاد الإمام يصرفه على ما يؤدي إليه اجتهاده من المصالح.

فالدلالة على أن سهم النبي ﷺ لم يسقط بموته، وأنه يصرف إلى أهل الديوان؛ ما روى محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه أن النبي ﷺ قال: **«ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس والخمس مردود فيكم»**[١]، وظاهر هذا أنه مردود على الجماعة، وعندهم قد سقط، ولأنه إجماع الصحابة، روي أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال في خبر طويل حين طالبته فاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بميراث النبي ﷺ سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«إن الله أطعم نبيًا طعمة فإنها للذي بعده»**، وقد وليت ذلك، وقد رأيت أن أردها على المسلمين[٢]. فأخبر أنه يردها على جماعتهم، وقوله: «**يكون للذي بعده**» يعني تكون الولاية فيها للذي بعده فيتصرف فيه بحق النظر والاجتهاد؛ بدلالة قول أبي بكر: «وقد وليت ذلك، ورأيت أن أردها على المسلمين»؛ فعلم أن المراد بذلك حق الولاية والنظر دون الملك، ولأنه صنف من أهل الخمس، فوجب أن يكون سهمه على التأكيد كاليتامى والمساكين وأبناء السبيل،

واحتج المخالف: بأنه سهم كان يستحقه في حياته فسقط بوفاته.

دليله: الصفي من الغنيمة.

والجواب: أن الصفي لم يكن سهمًا، وإنما كان للملاذّه وشهواته[٣]، وكان يختار من المغنم ما يحب، وبموته زال ذلك المعنى، فلهذا سقط بموته، وليس كذلك في مسألتنا، فإن كان سهمًا راتبًا، وكان مصرفه في حياته؛ لأن الرعب

---

(١) رواه ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٥/ ١٧٠٣)، والبزار (٣٤١٩)، وابن المنذر في «الأوسط» (٣١٧٧).

(٢) رواه أبو داود في الخراج (٢٩٧٣)، وأحمد (١/ ٤). قال الألباني: «حسن».

(٣) لملاذّه وشهواته: أرى التعبير بهذا العبارة غير لائق بمقام النبوة.

يحصل به، فوجب أن يكون بعده لمن الفزع والرعب منه، وهم أهل الديوان.

واحتج: بأنه لما كان مستحقًا في حال الحياة وجب أن يصير صدقة بعد موته؛ لأنه قال: «**إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة**»[1]، وأقل أحوال السهم أن يكون مما تركه، فيجب أن يصير صدقة، ويرجع إلى الفقراء والمساكين وابن السبيل، ومثل سائر الصدقات.

والجواب: أن قوله: «**ما تركناه صدقة**»؛ أراد به في حكم الصدقة، بمعنى أنه لا يورث.

فصل

وإذا ثبت أن سهم رسول الله ﷺ باق فإن مصرفه إلى أهل الديوان، وهم الذين نصبوا أنفسهم للقتال، وانفردوا في الثغور، يقسم على قدر كفاياتهم أو تنقص، فإن كانت كفاية واحد مائة وكفاية آخر مائتان وكفاية آخر ثلاثمائة، قسم بينهم، فأعطى لصاحب المائة السدس، ولصاحب المائتين الثلث، ولصاحب الثلاثمائة النصف، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية صالح؛ فقال: يعزل الخمس أعطاه أهل الديوان المقاتلة دون غيرهم.

وكذلك قال في رواية أبي طالب: سهم الله والرسول واحد، فلما مات رسول الله ﷺ جعله أبو بكر في الكراع والسلاح، فهو كما جعله، لا يجوز صرفه لغير أهل الديوان. فقد نص في رواية صالح: أنه يعطاه أهل الديوان المقاتلة، وفي رواية أبي طالب قال: لا يصرف إلى غير أهل الديوان، إلا أنه قال: يصرف في الكراع والسلاح، ومن قال: هو لأهل الديوان، قال: لا يصرف في

---

(١) رواه النسائي في «الكبرى» (٦٣٠٩)، بلفظ مقارب. وهو في «الصحيحين» عن غير واحد من الصحابة دون ذكر «الأنبياء».

الكراع والسلاح، وظاهر كلام الخرقي أنه لمصالح المسلمين؛ **لأنه قال: سهم الرسول يصرف في الكراع والسلاح ومصالح المسلمين، فعلى قوله:** ابتداء بالأهم، فالأهم يبدأ بأهل القتال الذين ثبتوا في الديوان؛ لأنهم بيضة المسلمين، يعطون قدر الكفاية، فما فضل قدمنا الأهم فالأهم، فيكون في المساجد والقناطر والسقايات وأهل العلم والقضاة، فعلى ما نص عليه أحمد: **لا يتعدى به أهل الديوان، وعلى قول الخرقي: يقسم عليهم وعلى غيرهم، فعلى قوله يكون قسمته** وقسمة مال الفيء سواء، وللشافعي خمس الفيء والغنيمة يصرف في المصالح قولًا واحدًا، وأما أربعة أخماس الفيء؛ فعلى قولين:

أحدهما: مثل خمس الخمس.

والثاني: يختص بالغزاة.

والوجه لتخصيص أهل الديوان به: هو أنه لما كان هذا السهم في حياة النبي ﷺ؛ لأن الرعب منه والفزع به وجب أن يكون بعده لمن الرعب منه والفزع منه، والفزع إنما يحصل بأهل الديوان.

والوجه لمن عم بذلك جميع المصالح ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس، والخمس مردود فيكم**»[1]، فأخبر أنه مردود على الجماعة.

والجواب: أنه إذا صرف على أهل الديوان فإنه مردود علينا.

فصل

والدلالة على أن سهم ذوي القربى يستحق بالقرابة ويستوي فيه الغني والفقير وقد ذكره أبو إسحاق في تعاليقه على كتاب «العلل»؛ فقال: أعط ذا

---

(١) سبق تخريجه.

القربى حقه وحق القرابة صلة الرحم، قوله تعالى: ﴿وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، وفيها دليلان:

أحدهما: أنه جعل لذوي القربى قسطًا منه، ولم يفرق بين الفقراء منهم والأغنياء.

والثاني: أنه علق ذلك باسم القرابة؛ كقولك: أوصيت بثلث مالي لقربى فلان، فإن الاستحقاق بالقرابة، فمن علقه بالفقر فقد عدل عن الظاهر.

فإن قيل: ذوي القربى لا يختص بقرابة النبي ﷺ دون غيره؛ ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ﴾ [الإسراء: ٢٦]، ولم يرد به قربى النبي ﷺ، فاحتمل أن يريد بالقربى قربى المسلمين دون قربى النبي ﷺ.

قيل: لو كان المراد به قربى المسلمين لم يعطف عليه اليتامى والمساكين وأبناء السبيل قربى المسلمين.

وأما قولهم: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ﴾، فالمراد به: قربى النبي ﷺ، هكذا ذكره مقاتل في «تفسيره»، وقال في نسخة: «أعط ذا القربى حقه وحق القرابة صلة الرحم».

فإن قيل: لا يجوز أن يقال إن استحقاقه بالاسم؛ لأن النبي ﷺ حرم بني عبد شمس، والاسم موجود فيهم؛ لأنه أخو هاشم لأبيه وأمه، وأعطى بني المطلب، وهو أخو هاشم لأبيه.

قيل: الاستحقاق بالاسم، ولكن حرمهم لوجود معنى من جهتهم، وهو أنهم قعدوا عن نصرة بني هاشم وبني المطلب حين خرجوا عن مكة إلى الشعب، ولا يمتنع أن تكون القرابة واحدة، فيفعل بعضهم ما يسقط به حق

القرابة، كما لو كان له ابنان، فقتل أحدهما أباهما، سقط ميراثه بالقتل، وورثه الآخر، وإن كانا في القرابة سواء، كذلك هُهنا.

وجواب آخر: وهو أن الاستحقاق بالقرابة والتقدم بالنصرة، ومثل هذا غير ممتنع، كما لو خلف أخوين أحدهما لأب وأم، والآخر لأب، فإن الميراث للأخ من الأب والأم لأمه يدلي بالأم وإن لم يكن لها مدخل في التعصيب مع تساويهما في التعصيب.

ولا يجوز أن يقال: إن هذه وردت في الأقربين الذين كانوا في وقت النبي ﷺ وانقرضوا؛ لأنه لو جاز ذلك في الأقربين لجاز في اليتامى إذ المراد به: الذين كانوا في وقت النبي ﷺ واحد ما قال هذا.

وأيضًا: ما روى أبو بكر بإسناده عن سعيد بن المسيب قال: حدثني جبير بن مطعم أنه جاء وعثمان بن عفان، فكلما رسول الله ﷺ فيما قسم من خمس خيبر بين بني هاشم وبين بني المطلب فقال: يا رسول الله ! قسمت لإخواننا بني المطلب بن عبد مناف ولم تعطنا شيئًا، وقرابتنا مثل قرابتهم، فقال رسول الله ﷺ: «**إنما أرى هاشمًا والمطلب شيئًا واحدًا**»[١]، وفي لفظ آخر: قلنا: يا رسول الله، هؤلاء بني هاشم لا ينكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله منهم، فما بال إخواننا بنو المطلب أعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة؟ فقال رسول الله ﷺ: «**إنا وبنو المطلب لا نفرق في جاهلية ولا إسلام**»[٢]، وقسم لبني هاشم وبني المطلب، ولم يقسم لبني عبد شمس ولا لبني نوفل، فمن الخبر ثلاث أدلة:

---

(١) رواه البخاري في الخمس (٢٩٧١) بنحوه.

(٢) رواه أبو داود في الخراج (٢٩٨٠)، وأحمد (٤/ ١٨). قال الألباني: «صحيح».

أحدها: أن عثمان من أيسر قريش، فلم يقل له النبي ﷺ: إنما هذا للفقراء منكم، وأنت فرجل غني؛ بل احتج عليه بأمر آخر، وأن بني المطلب ما افترقوا في جاهلية ولا إسلام، وأن النصرة كانت منهم دونكم، فإنه روي: أن بني المطلب خرجوا مع بني هاشم إلى الشعب دون بني عبد شمس ونوفل[1].

والثاني: أنه قسم لبني هاشم وبني المطلب دون بني عبد شمس ونوفل، فلو كان الاستحقاق بالفقر لما خص بذلك بطنين ومنع بطنين مع وجود الفقر فيهم، بطل اعتبار الفقر.

فإن قيل: فلو كان مستحقًا بالاسم لم يحرم بطنين والاسم موجود فيهم.

قيل: إنما حرمهم لما ذكرنا، وهو: أنه وجد من جهتهم ما أسقط، أو لأنه حصل مع غيرهم مزية وهي النصرة.

الثالث: أن جبير بن مطعم وعثمان قررا على النبي ﷺ أن السهم مستحق بالقرابة، فأنكروا حين خص بعضهم بالعطية مع مساواتهم في القرابة، فلم ينكر عليهم ذلك، بل أقرهم، واعتذر في ذلك بأن لهم مزية، وهو أنهم ما فارقوه في جاهلية ولا إسلام.

وأيضًا: ما روى أبو بكر بإسناده عن عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: سمعت عليًا يقول: «اجتمعت أنا والعباس وفاطمة وزيد بن حارثة عند النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله، إن رأيت أن توليني حقًا من هذا الخمس في كتاب الله فاقسمه حياتك كي لا ينازعني أحد بعدك فافعل، قال: فقسمته حياة رسول الله ﷺ، ثم ولاية أبي بكر، حتى كانت آخر سنة من سنين عمر، فإنه أتاه مال

---

(١) «الطبقات الكبرى» لابن سعد (١/ ٢٠٩).

كثير، فعزل حقنا، ثم أرسل إلي، فقلت: بنا عنه غنى العام، وبالمسلمين إليه حاجة، فاردده عليهم، ثم لم يدعوني إليه أحد بعد عمر، فلقيت العباس بعدما خرجت من عند عمر فقال: «يا علي، أحرمتنا الغداة شيئًا لا يرد علينا أبدًا، وكان رجلًا داهيًا»(١).

فدل هذا الخبر على ثبوت السهم بقول علي: إن رأيت أن توليني حقنا من الخمس في كتاب الله تعالى فاثبت حقنا، ونسبه إلى الله تعالى، فأقره النبي ﷺ، وولاه قسمته. ودل على أنه لم يسقط بموت النبي ﷺ بقول علي للنبي ﷺ: «لئلا ينازعني فيه أحد بعدك»، وهذا يدل على بقائه بعده، وأنه ولاه ذلك ليزول النزاع على أن المعنى له مدخل فيه؛ لأن العباس كان يقسم عليه ويتأسف على رد علي لذلك، وكان من مياسير الصحابة فدل على ما ذكرنا.

فإن قيل: يحتمل أن يكون في ذلك الوقت كان فقيرًا وإن كان قد ثبت يساره.

قيل: ذلك كما كان أبو بكر مؤسرًا ثم افتقر.

قيل: لم ينقل عن العباس أنه افتقر كما نقل عن أبي بكر؛ لأن عليًا قال لعمر: بنا عنه غنى العام، ولو كان يومئذ العباس فقيرًا لم يصرفه عنه.

فإن قيل: يحتمل أن يكون النبي ﷺ أعطاه ليفرقه على فقراء قرابته؛ لأنه كان رئيس أهل بيت النبي ﷺ، وكان أعرف بمن يستحقه منهم كما يعطى الساعة نقيب الهاشمين لتفرقته على فقراء بني هاشم.

قيل: لا يصح؛ لأنه قال لعلي: أحرمتنا الغداة شيئًا لا يرد إلينا. وهذا لا يقال فيما طريقه الولاية؛ ولأن عليا قال للنبي ﷺ: «ولني حقنا من هذا»، وكان معه العباس، فأثبت بجماعتهم الحق في ذلك، فأما الولاية في القسمة

---

(١) رواه أبو داود في الخراج (٢٩٨٤). قال الألباني: «ضعيف الإسناد».

فليست بحق له، ولأنه إن جاز أن يقال هذا في العباس جاز أن يقال فيما دفعه إلى جابر وغيره من نقباء الأصل ليفرقه عليهم: إن ذلك كان على طريق الولاية، وأنه لا حق لجابر فيه، واحد ما قال هذا.

وأيضًا: فإن قرابة النبي ﷺ حرموا الصدقات وجعل لهم بإزائه خمس الخمس؛ بدلالة ما روي أن الفضل بن العباس وقثم طلبًا من النبي ﷺ العمالة على الصدقات فقال: «ليس في خمس الخمس ما يغنيكم عن أوساخ الناس»[1]، فإذا كان استحقاق الخمس في مقابلة حرمان الصدقات، ثم حرمان الصدقات باقٍ في جميع الأوقات، كذلك استحقاق الخمس، وتحريره: أن كل قرابة حرمت مالًا وجب أن تعطى بإزائه مالًا كأقرباء الميت لما حرموا الوصية أعطوا بإزاءها الميراث.

فإن قيل: الذين حرموا الصدقات من ذوي القربى، ونحن نجعل لهم حقًا في الخمس، فأما الأغنياء فما كانت تحل لهم الصدقات لو لم يكونوا من ذوي القربى، فيجب أن يجعل لهم سهم من الخمس.

قيل: ليس الأمر على هذا؛ لأن الصدقة تحل للأغنياء غير ذوي القربى، وهم المؤلفة قلوبهم وفي سبيل الله وابن السبيل، فإذا كانوا من ذوي القربى حظر عليهم ذلك، فيجب أن يجعل لهم بإزائه حقًا من الخمس.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ ثم قال: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ

---

(١) رواه أبو نعيم في «معرفة الصحابة» (٦٤٣٠) بنحوه، والطبراني في «الكبير» (١١/٢١٧)، (١١٥٤٣).

مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، فأمر بقسمة الفيء على وجه لا يكون دولة بين الأغنياء، فلو قلنا: إنه يستحق بالاسم استحقه الغني فصار دولة بين الأغنياء.

والجواب: أنه منع الله تعالى من صرف جميعه إلى الأغنياء، وعندنا أكثره للفقراء، وأقله للأغنياء، فلا يخالف ما تناولته الآية.

واحتج: بما روي عن أبي بكر وعمر كان لا يعطيان منه إلا الفقراء من قرابة النبي ﷺ[(١)].

وروي عن محمد بن علي أنه سئل عن سهم ذوي القربى، فقيل له: ما فعل به علي حين صار الأمر إليه، فقال: سلك به سبيل أبي بكر وعمر[(٢)].

وإذا ثبت هذا صح مذهبنا من وجهين:

أحدهما: قوله: **«اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»**[(٣)].

والثاني: قوله: **«اقتدوا بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»**[(٤)].

وروي: «أن عليًا كرم الله وجهه دخل على عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في العام الذي قبض فيه فعرض عليه سهم ذوي القربى، فقال علي: إن بنا العام غنًا، وإن بالناس إليه حاجة»[(٥)]. فجعل علة الامتناع من أخذه أن بهم غنًا.

---

(١) روى أبو داود في الخراج (٢٩٧٨)، كيف قسم أبو بكر وعمر وعثمان الخمس. قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٨٤٨)، وابن زنجويه في «الأموال» (١٢٤٩).

(٣) رواه الترمذي في المناقب (٣٦٦٢)، وأحمد (٥/ ٣٨٢).

(٤) رواه أبو داود في «السنة» (٤٦٠٧)، والترمذي في العلم (٢٦٧٦)، وأحمد (٤/ ١٢٦).
قال الألباني: «صحيح».

(٥) سبق تخريجه.

وروى ابن عباس: أن الخمس الذي كان يقسم على عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم: لله وللرسول ولذي القربى سهم، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السبيل سهم، ثم قسم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي على ثلاثة أسهم لليتامى، والمساكين، وابن السبيل[١].

والجواب: أنا قد روينا عن علي أنه قال: «إن رأيت توليني حقنا من الخمس في كتاب الله»، وهذا يثبت حقًا، وإن كان أبو بكر ولاه ذلك حياته، وكذلك عمر إلى آخر سنة من سني عمر، وقول العباس: حرمتنا شيئًا لا يرد علينا أبدًا، وهذا يعارض ما رووه ويخالفه، فلم يكن في ذلك حجة.

وروى الحكم بن عتيبة، عن عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: «لقيت عليًا عند أحجار الزيت، فقلت له: بأبي أنت وأمي ما فعل أبو بكر وعمر في حقكم أهل البيت من الخمس؟ قال علي: أما أبو بكر فلم يكن في زمانه أخماس، وما كان فقد أوفانا، وأما عمر فلم يزل يعطيناه حتى جاء مال السوس والأهواز، ومال فارس، فقال عمر: بالمسلمين خلة، فإن أحببتم تركتم حقكم فجعلناه في خلة المسلمين حتى يأتينا مال فأوفيكم حقكم، فقال العباس لعلي: لا تطعمه في حقنا، فقلت: يا أبا الفضل ألسنا أحق من أجاب أمير المؤمنين ودفع خلة المسلمين؟ فتوفي عمر قبل أن يأتيه مال فيقضيانه»[٢]، وهذا كله يعارض ما رووه.

واحتج: بما روى أهل السيرة أن النبي ﷺ نفل الخمس بهوازن فلم يدفع منه إلى هاشمي شيئًا، ولو كان حقًا لهم لم يجز أن يسقط حقهم، وقسم خيبر

(١) رواه أبو يوسف كما في «السير الصغير» لمحمد بن الحسن (٩٤)، و«أحكام القرآن» للجصاص (٣/ ٧٩).

(٢) رواه الشافعي في «مسنده» (١/ ٣٢٥)، والبيهقي (٦/ ٣٤٤).

فلم يجعل للعباس شيئًا فيها، وقسم لفاطمة، ولم يقسم لبنته زينب ولا لأم كلثوم، ولو كان الحق للجماعة لم يخص فاطمة ويمنع أختيها؛ ولذلك لم يقسم من خيبر للحصين بن الحارث بن المطلب، ولا لأخيه الطفيل بن الحارث، وقد شهدا بدرًا، فروي عن علي أنه قال لفاطمة ذات يوم: «قد جاء الله أباك بسعة ورقيق فاستمدي منه، فذكرت ذلك له، فقال: «**والله لا أعطيكما، وأدع أهل الصفة يطوون بطونهم ولا أجد ما أنفق عليهم، ولكن أبيعها وأنفق عليهم**»[(١)]، ولو كان لها في الخمس حق لم يمنعها منه لأجل أهل الصفة.

والجواب: أن هذا يعارض ما روى أبو [عبيد][(٢)] بإسناده عن أبي العالية قال: «كان رسول الله ﷺ يؤتى بالغنيمة فيضرب بيديه فما وقع فيها من شيء جعله للكعبة، وهو سهم الله، ثم يقسم ما بقي على خمسة، فيكون للنبي سهم، ولذي القربى سهم، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السبيل سهم، قال: والذي جعله للكعبة هو سهم الله»[(٣)].

وقوله: «كان» إخبار عن دوام الفعل؛ لأنه يحتمل أن يكون من منعه سهمه كان عن إذنه واختياره، وأما حديث فاطمة وأنه منعها لأجل أهل الصفة هو مطرح الظاهر؛ لأن عندهم أنه يدفع إليهم مع الفقر، وقد كانت محتاجة.

واحتج: بأن هذا سهم من الخمس، فوجب أن لا يستحق إلا بالفقر والحاجة.

دليله: سهم اليتامى، ولا يلزم عليه سهم النبي ﷺ؛ لأنه سقط بوفاته،

---

(١) رواه أحمد (١/ ١٠٦)، والضياء في «المختارة» (٤٦٧)، وابن سعد (٨/ ٢٥)، وإسناده حسن.

(٢) في الأصل: «نعيم».

(٣) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٨٣٦)، وابن أبي شيبة (٣٣٩٦٣)، وابن زنجويه في «الأموال» (٧١).

والتعليل يقع لسهم ثابت، ولأن سهم النبي ﷺ كان يستحق في حياته بالفقر، وقد قال أبو إسحاق في تعليقه على كتاب «العلل»: إن قال شافعي على أن سهم ذوي القربى يستحقه الغني والفقير بقوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، يقال له: لما كان اليتامى إنما يستحقون ذلك متى كانوا فقراء كذلك ذوي القربى. وهذا من أبي إسحاق أن ذوي القربى يستحقون بالفقر كاليتامى.

والجواب: أنه يبطل بابن السبيل، فإنه سهم من الخمس، ويأخذون مع الغنى، وعلى أن المعنى في الأصل: أن الله تعالى خص اليتامى بالذكر، وهو في عرف العادة ينطلق عليهم على وجه الرفق والترحم، ومن كان إعطاؤه على هذا الوجه كان سبيل الحاجة والفقر، وليس كذلك سهم ذوي القربى؛ لأنه يستحق بالقرابة، وبالقرابة والنصرة فلهذا اشترك فيه الأغنياء والفقراء كالورثة، ولأن اليتامى لم يعطوا ذلك في مقابلة حرمان مال، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه جعل لها الخمس بإزاء ما حرمت من الزكاة، وهذا المعنى يشترك فيه الغني والفقير من الوجه الذي ذكرنا.

فإن قيل: فالصدقة لا تستحق إلا بالفقر؛ فوجب أن لا يستحق السهم الذي هو عوض عنها إلا بالفقر.

قيل: قد أجبنا عن هذا، وبينا أنها تستحق بالغناء والفقر، والخمس في مقابلة ذلك.

فصل

والدلالة على أنه يفضل الذكر فيه على الأنثى: أنه قد ثبت بما ذكرنا أنه يستحق بالقرابة، وكل ما استحق بالقرابة شرعًا وجب تفضيل الذكر فيه على

الأنثى كميراث الإخوة والأخوات، ولا يلزم عليه سهم اليتامى؛ لأنه غير مستحق بالقرابة، ولا يلزم عليه إذا أوصى لقرابة فلان بثلثه أن يستوي فيه الذكر والأنثى؛ لأن ذلك الاستحقاق، يعني الشرع وإنما هو بالوصية.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، وإطلاق اللفظ يقتضي المساواة ما لم يقم دلالة التفضيل عليه بقوله: ﴿فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ﴾ [النساء: ١٢]، وكذلك إذا قال: هذه الألف لزيد وعمر واقتضى أن يكون بينهما بالسوية، كذلك هٰهنا.

والجواب: أنا نحمل قوله: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ على التفضيل؛ بدليل: ما ذكرنا.

واحتج: بأنه سهم من الخمس، فلا يفضل فيه الذكر على الأنثى كاليتامى.

والجواب: أن هناك يستحق بالرحم والرفق، وهذا يستحق بالقرابة شرعًا أشبه ما ذكرنا.

واحتج: بأنه لو وصى بثلث ماله لذوي قرابة فلان أو وقف عليهم وقفًا أنه لا يفضل الذكر على الإناث، كذلك هٰهنا.

والجواب: أن ذلك الاستحقاق بالقرابة لم يثبت شرعًا، وهذا ثبت شرعًا، فهو كالإخوة والأخوات.

فصل

والدلالة على مالك، وأن خمس الغنيمة مقسوم على خمسة ما تقدم من قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٤١] الآية، وما تقدم من حديث ابن عباس: أن الخمس كان يقسم على عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم(١).

(١) سبق تخريجه.

وحديث أبي العالية: كان رسول الله ﷺ يقسم ما بقي على خمسة أسهم[(١)].

واحتج المخالف: بأنه لما كان جميع الفيء يصرف في المصالح موكول إلى اجتهاد الإمام كذلك خمس الغنيمة.

والجواب: أن مال الفيء حصل بظهر جماعة المسلمين؛ فلهذا كان بجميعهم، وخمس الغنيمة حصل بظهر قوم مخصوصين، وهم الغانمون، فجاز أن يختص بقوم مخصوصين، وهم أهل الخمس، كما اختص أربعة أخماس الغنيمة.

واحتج: بأنه لما لم يجب استيعاب الأصناف الثمانية في الزكاة، كذلك لا يجب استيعاب الخمسة في خمس الخمس.

والجواب: عنه من وجهين:

أحدهما: أن الخمس إنما يحصل من جهة واحدة، فإذا حرمنا بعضهم لم يحصل له عوضه من جهة واحدة، فإذا حرمنا بعضهم لم يحصل له عوضه من جهة أخرى، والزكاة تحصل من جهات، فإن لم يعطهم بعض أهل الزكوات أعطاهم غيره؛ لأن إخراجها يكثر.

والثاني: أن بعض أهل الخمس يستحق ذلك عن طريق العوض، وهم بنو هاشم، عوضوا به في مقابلة حرمان الزكاة، فإن قلنا: يعدل عنهم أضررنا بهم، ليس كذلك الزكاة، فإنها مواساة لا على طريق العوض، فضعف سببها.

---

(١) سبق تخريجه.

كتاب الجزية

مسألة: لا تقبل الجزية إلا ممن له كتاب، كاليهود والنصارى، أو شبهة كتاب كالمجوس، فأما عبدة الأوثان فلا تقبل منهم، العرب منهم والعجم؛ ذكر ذلك الخرقي في مختصره، هو قول الشافعي، ونقل الحسن بن ثواب عن أحمد قال: من سمى من أهل الأديان من العرب والعجم حكمهم واحد إلا العرب إن أسلموا وإلا السيف، وأولئك إن أسلموا وإلا الجزية.

وظاهر هذا: أن الجزية تؤخذ من عبدة الأوثان من العجم دون العرب، وهو قول أبي حنيفة.

وحكي عن مالك أنها تؤخذ من جميع الكفار إلا من مشركي قريش؛ فإنهم ارتدوا بعد إسلامهم، وحكى عنه أيضًا أنها تؤخذ منهما أيضًا.

وجه ما ذكره الخرقي في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ۝٢٩﴾ [التوبة: ٢٩]؛ فخص أهل الكتاب بالجزية، فدل على أنها لا تؤخذ من غيرهم.

فإن قيل: تخصيص أهل الكتاب لا يدل على أن حكم غيرها بخلاف حكمهم.

قيل: عندنا تدل على ذلك، يبين صحة ها: أن تخصيص أهل الكتاب لا يخلو: إما أن يكون للمخالفة أو للتنبيه، ولا يجوز أن يكون للتنبيه؛ لأنه لا يجوز أن ينبه بإقرار أهل الكتاب على كفرهم، وكف القتال عنهم بالجزية على عبدة الأوثان؛ لأنهم أغلظ كفرًا، ولأنهم لا حرمة لهم في أنفسهم، ولا بآبائهم، فلم يبق إلا أن التخصيص للمخالفة بينهم وبين من لا كتاب له.

ووجه آخر من الآية: وهو أن قوله عَزَّوَجَلَّ ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ۝٢٩﴾ يقتضي التبعيض، والتخصيص ما يحكى من طريق اللغة، يدل عليه أنه لو قال: فرقوا خمس الغنيمة على بني عبد مناف من بني هاشم، وبني

المطلب وجب تخصيصهم بذلك، والمخالفة بينهم وبين بني عبد شمس ونوفل بموجب اللغة.

ويدل عليه أيضًا: ما روى ابن المنذر في كتابه عن حذيفة بن اليمان أنه قال: لولا أني رأيت أصحابي أخذوا الجزية من المجوس لما أخذت منهم، وتلا: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾[(١)]، فعقل حذيفة من الآية اختصاصهم بالجزية، فدل على أنه موجب اللغة ومقتضاها.

وأيضًا: ما روى أبو عبيد في كتاب «الأموال» بإسناده عن الحسن قال: أمر رسول الله ﷺ أن يقاتل العرب على الإسلام، ولا يقبل منهم غيره، وأمر أن يقاتل أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون[(٢)].

وروى أيضًا بإسناده عن عروة بن الزبير قال: «كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن أنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يغير عنها، وعليه الجزية على كل حالم ذكر أو أنثى، عبد أو أمة دينار، واف أو قيمته من المعافر»[(٣)]. وهذا أيضًا يدل على تخصيص أهل الكتاب بذلك.

وروى أيضًا بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: قال عمر: ما أدري ما أصنع بالمجوس فليسوا بأهل كتاب؟ فقال عبدالرحمن بن عوف: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**»[(٤)].

---

(١) رواه الدارقطني (٢/ ١٥٥)، والطحاوي في «المشكل» (٥/ ٢٦٨).

(٢) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٦٢)، وهو مرسل.

(٣) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٦٦).

(٤) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٨٧)، ومالك في «الموطأ» (١/ ٢٧٨) (٦١٦)، والشافعي في «مسنده» (١٠٠٨)، وعبدالرزاق (١٠٠٢٥)، وابن أبي شيبة (٣٣٣١٨).

وهذا أيضًا يدل على أن الجزية تختص بأهل الكتاب.

وأيضًا فإنه إجماع من الصحابة؛ روى أبو عبيد بإسناده عن يونس بن يزيد الأيلي قال: سألت ابن شهاب: هل قبل رسول الله ﷺ من أحد من أهل الأديان من العرب جزية؟ فقال: مضت السنة أن يقبل ممن كان من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من العرب الجزية، وذلك أنهم منهم وإليهم(١). ولأن عمر قال: ما أصنع بالمجوس، وليسوا بأهل كتاب، فقال عبدالرحمن: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**»، فتوقف عن أخذها من المجوس؛ وعلل بأنهم ليسوا من أهل الكتاب حتى روى له الحديث عن النبي ﷺ فأخذها منهم.

وروى ابن فروة بن نوفل الأشجعي قال: علام نأخذ الجزية من المجوس، وليسوا من أهل كتاب؟ فقام إليه المستورد وأخذ بلحيته وقال: يا عدو الله تطعن على أبي بكر وعمر وعلي وقد أخذوا منهم الجزية! فذهب به إلى القصر، فخرج علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وجلس في ظل القصر، فقال: أنا أعلم الناس بهم، كان لهم علم يعلمونه، وكتاب يدرسونه، وإن ملكهم سكر فواقع بنته... وذكر الحديث إلى أن قال: فأصبحوا وقد أسري بكتابهم، ورفع من بين أظهرهم، وذهب العلم الذي في صدورهم، فهم أهل الكتاب، وقد أخذ رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر منهم الجزية(٢).

وروى ابن المنذر عن حذيفة أنه قال: لولا أني رأيت أصحابي أخذوا الجزية

---

(١) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٦٣).

(٢) رواه الشافعي في «مسنده» (٨١٧)، وابن زنجويه في «الأموال» (١٤٠)، والبيهقي (٩/ ١٨٨).

من المجوس لما أخذت منهم، وتلا: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ۝٢٩﴾[1]، وهذا كله يدل على إجماعهم أنها لا تقبل منه الجزية كالمرتد، والقياس: أنه وثني لا يقر على كفره بالجزية.

أصله: العربي، ولأنه من لم يقبل منه الجزية إذا كان عربيًا لم تقبل منه إذا كان عجميًا كالمرتد، وعكسه أهل الكتاب لما قبلت من العربي قبلت من العجمي؛ ولأنه ممن ليس له كتاب ولا شبهة كتاب، فوجب أن لا تقبل منه الجزية كالمرتد والعربي الوثني.

فإن قيل: العرب في أذية النبي ﷺ وعرضوه لمفارقة الوطن، فغلظ أمرهم، فهذا لا يوجد في العجمي.

قيل: أذية النبي ﷺ كانت من أهل مكة خاصة، فلم وجب أن يغلظ على جميع العرب، وعلى أن قد آذاه اليهود، ولم يمنع ذلك من قبول الجزية منهم.

فإن قيل: المعنى في العرب أن لهم حرمة بكون النبي ﷺ منهم، وكذلك المرتد له حرمة الإسلام.

قيل: هذه الحرمة لم تمنع من تساويهم في القتل، وأنه لا كتاب لهم، وأنهم لا حرمة لآبائهم، ولأن الجزية عقوبة تتعلق بالكفر فاستوى فيها العرب والعجم كالقتل.

يبين صحة هذا: أن سائر العقوبات يستوي فيها العربي والعجمي من المسلمين وأهل الكتاب، كذلك هٰهنا.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال حين عرض نفسه على

---

(١) سبق تخريجه.

القبائل: «**هل لكم في كلمة إذا قلتموها دانت لكم العرب وأدت إليكم العجم الجزية**»[١]، ولم يخص، فهو عام في الجميع.

والجواب: أنه محمول على العجم من أهل الكتاب، وهو أولى من حمله على عبدة الأوثان؛ لأنه ثابت بالإجماع.

واحتج: بما روى علقمة بن مرثد أن النبي ﷺ كان إذا بعث سرية يقول: «**اغدوا باسم الله، قاتلوا من كفر بالله، فإذا لقيتم عدوكم من المشركين فادعوهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن أبوا فادعوهم إلى الجزية، فإن أبوا فناجزوهم، واستعينوا بالله عليهم**»[٢]. فأجاز الجزية من المشركين، ولم يخص صنفًا منهم من صنف.

والجواب: أن المراد به أهل الكتاب؛ بدليل أنه لم يبعث سرية ولا جيشًا إلى كفار العجم، وإنما كان يبعث إلى كفار العرب، وعلى أنه لو كان عامًا فحمله على أهل الكتاب أولى من وجهين:

أحدهما: أنه حمل على أمر ثابت بالإجماع.

والثاني: أن إضمار العجم بيان حكم من نأى عنهم وبعدت ديارهم منهم، ولا حاجة بهم في الحال إلى قتالهم؛ لأن العرب حواليهم، ولا طريق لهم إليهم، وإذا حملناه على الكفار من أهل الكتاب دخل فيه العرب والعجم جميعًا، فكان حمله عليهم أولى.

واحتج: بأن كل مشرك جاز أن يقر على كفره بالرق جاز أن يقر عليه بالجزية.

---

(١) رواه الترمذي في «التفسير» (٣٢٣٢)، وأحمد (١/ ٢٢٧، ٣٦٢). قال الألباني: «ضعيف الإسناد».

(٢) رواه مسلم بنحوه في الجهاد (١٧٣١) عن علقمة، عن سليمان بن بريدة، عن أبيه.

دليله: الكتابي، وعكسه المرتد، وعبدة الأوثان من العجم، ولا يلزم عليه النساء والصبيان؛ لأنهم لا يقرون عليه بالرق، أو على [دين] يقرون عليه قبل الاسترقاق.

والجواب: أنا لا نسلم الوصف في الأصل؛ لأنه لا يجوز إقرارهم بالرق، وهذه مسألة تقدم الكلام فيها في أول السير، وذكرنا أن كل من لا كتاب له ولا شبهة لا يجوز إقراره بالجزية.

والمعنى في الأصل: أنه تؤخذ الجزية منه إذا كان عربيًا، فأخذت منه إذا كان أعجميًا وليس كذلك الوثني؛ فإنه لا يؤخذ منه الجزية إذا كان عربيًا، فلم يؤخذ إذا كان أعجميًا، ولأنهم من أهل الكتاب، وليس كذلك هُهنا؛ فإنه لا كتاب له ولا شبهة كتاب؛ ولأن آباءهم كانوا على دين حق، فروعيت فضيلتهم فيهم، وأقروا على كفرهم بالجزية التي هي عقوبة حقيقية، وليس كذلك عبدة الأوثان؛ فإنه لا فضيلة لهم بأنفسهم ولا لآبائهم؛ فلم تؤخذ منهم الجزية.

واحتج: بأن المجوس لا كتاب لهم، ومع هذا يجوز أخذ الجزية منهم؛ فدل على أنها لا تختص أهل الكتاب.

والجواب: أنه إنما أخذت منهم لإلحاقهم بحكم أهل الكتاب؛ بدليل: أن عمر لما توقف فيهم روى له عبدالرحمن قول النبي ﷺ: **«سنوا بهم سنة أهل الكتاب»**[1]، فأخذها منهم، ولأنه لما أشكل أمرهم استعملوا فيه الاحتياط، فحقنوا دماءهم بالجزية لئلا يقدموا على إراقة دمائهم بالشك، ومنعوا من مناكحتهم وذبائحهم؛ لئلا يقدموا على الفروج وأكل الذبائح بالشك؛ ولهذا

---

(١) سبق تخريجه.

قيل فيمن دخل من عبدة الأوثان في دين أهل الكتاب وأشكل أمرهم فلم يعلم هل دخلوا في دين من بدل أو في دين من لم يبدل، أو قبل النسخ وبعده وجب استعمال الاحتياط فيه في حقن الدم الامتناع من المناكحة، وأكل الذبيحة.

واحتج: بأن الجزية صغار، فإذا جاز إلحاقه بأهل الكتاب مع فضلهم كان إلحاق ذلك بعبدة الأوثان أولى.

والجواب: أنه باطل بعبدة الأوثان من العرب؛ لأنه لا يلحق بهم هذا الصغار، ولو كانوا أهل كتاب لحق بهم، وعلى أن بالإقرار على الدين ببذل الجزية فضيلة؛ لأنه سبب يحقن به، وهذه فضيلة لا نقصان؛ فجاز أن يختص بها أهل الكتاب، وفيما ذكرنا من الدلائل على أبي حنيفة فهو دلالة على مالك، إلا أن القياس على عبدة الأوثان من العرب يكون أصله مشركي قريش.

فإن قيل: إنما لم يجز أخذ الجزية من قريش لأنهم عاندوا الإسلام، وأخرجوا النبي ﷺ وأصحابه من دورهم، فعوقبوا بأن لم يقروا على دينهم، وغيرهم لم تكن منها معاندة.

قيل: قد كان من أهل الكتاب من عاند النبي ﷺ وقاتله -وهم يهود خيبر- ومع ذلك فإنهم مقرون على دينهم بأخذ الجزية، كذلك هٰهنا. وعلى أن هذا لم يوجب الفرق بينهما في القتل يجب أن لا نوجب الفرق بينهما في الجزية.

مسألة: المجوس ليسوا من أهل الكتاب، نص عليه في رواية المروذي وابن مشيش فقال: لا يصح عن علي -كرم الله وجهه- أن المجوس أهل كتاب، واستعظمه جدًا، وإنما يقال: عمر حين شهد عنده عبدالرحمن بن عوف سن بهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية، وأما أن يكونوا من أهل الكتاب فلا، وبهذا قال أبو حنيفة ومالك، وللشافعي قولان:

أحدهما: مثل قولنا.

والثاني: أنهم من أهل الكتاب.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: ١٥٦]، والمراد به اليهود والنصارى، فلو كان المجوس من أهل الكتاب لكانوا ثلاث طوائف.

فإن قيل: المراد بهذا الكتب الظاهرة؛ بدليل: أنه قد أنزل غير ذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ (١٨) صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ (١٩)﴾ [الأعلى: ١٨-١٩]، وقال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ (١٩٦)﴾ [الشعراء: ١٩٦].

قيل: لا نعلم في نزول كتاب إلا على طائفتين: على بني إسرائيل، وعلى النصارى، وصحف إبراهيم، وزبور داود، كلها منزلة على من دان بدين موسى، وهم طائفة واحدة، والنصارى طائفة.

وأيضًا: حديث عبدالرحمن بن عوف عن النبي ﷺ أنه قال: «**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**»(١)؛ لأنه يصير كأنه قال: سنوا بأهل الكتاب سنة أهل الكتاب، وهذا لا يجوز.

وقال عمر: ما أصنع بالطائفة الذين ليسوا من أهل الكتاب؟ فشهد له عبدالرحمن بن عوف أن النبي ﷺ قال: «**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**».

وأيضًا: فإنه لا تؤكل ذبائحهم، ولا يجوز مناكحتهم، وجب أن لا يكونوا من أهل الكتاب كعبدة الأوثان، فإن نازعوا الوصف؛ فالدلالة عليه ما روى أبو عبيد في الأموال بإسناده عن الحسن بن محمد قال: «**كتب رسول الله ﷺ**

---

(١) سبق تخريجه.

إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام؛ فمن أسلم قبل منه، ومن لا ضربت عليه الجزية في ألا تؤكل له ذبيحة، ولا تنكح له امرأة»[١]. وهذا نص.

وقال إبراهيم الحربي: بلغنا عن بضع عشرة نفسًا من أصحاب النبي ﷺ أن مناكحة المجوس المسلمين لا تجوز، وهذا إجماع المسلمين.

واحتج المخالف: بما روي عن علي -كرم الله وجهه- أنه قال: كان لهم كتاب يدرسونه، فأسرى به[٢].

والجواب: أن هذا لا يصح عن علي، وقد صرح أحمد بهذا، وهو أعلم بالصحيح من غيره.

وقيل: إن مداره على أبي سعد ابن المرزبان، وليس ممن يحتج بحديثه.

وقال أبو عبيد: نقل من وجه لا يثبت، ولو ثبت احتمل أن يكون لهم كتاب فيه علم ليس بمنزل، والكلام في كتاب منزل متفق على الإيمان به، ولو صح لم يكن فيه دلالة؛ لأنه ليس معهم كتاب منزل من عند الله الساعة، وإنما يدعون كتاب زرادشت، وكان كذابًا متنبئًا؛ فيجب أن لا يكونوا أهل كتاب؛ ألا ترى أن نصرانيًا لو صار عابد وثن خرج من أن يكون كتابيًا، وكذلك إذا فقد كتابهم ورفع على ما روي عن علي، وادعوا كتابًا آخر، يجب أن لا يكونوا من أهل الكتاب.

واحتج: بأنه تؤخذ منهم الجزية، فكانوا من أهل كتاب كاليهود والنصارى.

والجواب: أن الأقيسة الشرعية لا تدل على وجود الكتاب، ثم المعنى في الأصل: أنه تجوز مناكحتهم، وتؤكل ذكاتهم، وهؤلاء بخلافه.

---

(١) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٧٦)، وابن زنجويه (١٢٤).

(٢) رواه أبو يعلى بنحوه (٣٠١)، والبيهقي (٨/ ١٨٨).

وقد نقل عنه الأثرم لفظًا يقتضي الفرق بين أهل اليمن وغيرهم، فقال: «قيل لأبي عبدالله: فأهل اليمن على دينار، فقال: نعم، قيل له: ولا يؤخذ منهم ثمانية وأربعين، قال: كل قوم على سنتهم، ثم قال: أهل الشام خلاف غيرهم أيضًا منذ كذا وكذا أي: كل قوم على ما جعلوا عليه، قيل له: فتؤخذ الجزية غير الذهب والفضة؟ قال: نعم، دينار أو قيمته معافري».

وظاهر هذا أنه فرق بين أهل اليمن وبين غيرهم، وأنها في حقهم مقدرة بالدينار اتباعًا لظاهر الخبر الوارد، وقال مالك: اتباعًا لظاهر الخبر الوارد فيهم.

مسألة: الجزية مقدرة الأقل والأكثر؛ فيؤخذ من الفقير المعتمل اثنا عشر درهمًا، ومن المتوسط أربعة عشرون، ومن الموسر ثمانية وأربعون في أصح الروايات، نص عليها في رواية صالح وابن منصور وإبراهيم بن هانئ وأبي الحارث، وهو اختيار الخرقي، وبه قال أبو حنيفة.

وفيه رواية أخرى: أنها غير مقدرة الأقل والأكثر، وهو إلى اجتهاد الإمام في الزيادة والنقصان، نقلها الأثرم عنه، فقال: الجزية على ما يطيقون، تزاد وتنقص على قدر طاقتهم وما يرى الإمام.

وفيه رواية ثالثة: أنها مقدرة الأقل غير مقدرة الأكثر؛ فيجوز للإمام أن يزيد على ما قدره عمر، ولا يجوز أن ينقص عنه، نقلها يعقوب بن بختان، فقال: لا يجوز للإمام أن ينقص من ذلك وله أن يزيد، وهو اختيار أبي بكر، قال مالك: فما حكي لي أنها تؤخذ من الموسر أربعون درهمًا أو أربعة دنانير، ومن الفقير دينار أو عشرة دراهم، وقال الشافعي: يؤخذ من كل حالم دينار الفقير والمتوسط والغني في ذلك سواء.

وجه الرواية الأولى: ما روى أبو عبيد بإسناده عن حارثة بن مضرب عن عمر أنه: «بعث عثمان بن حنيف -يعني: إلى الكوفة- فوضع عليه ثمانية وأربعين، وأربعة وعشرين، واثني عشر»[١]. وكان هذا بمحضر من الصحابة، وتوافر منهم، فلم يخالف فيه مخالف، ولا أنكر عليه منكر؛ فصار إجماعًا منهم.

فإن قيل: يجوز أن يكون قد أخذ منهم شيئًا على وجه الصلح والتراضي بذلك.

قيل له: السواد فتحت عنوة، ولم يفتح صلحًا، على أن ظاهر الخبر يقتضي أن يكون قد ابتدأهم بذلك، ووضع عليهم من غير عقد كان بينه وبينهم، ألا ترى أن عمر قال: أراهم يطيقون أكثر من ذلك.

فإن قيل: ليس في فعله ما يدل على أنه لا يجوز النقصان فيه، كما ليس فيه دليل على أن الزيادة عليه لا تجوز.

قيل: على هذه الرواية لا تجوز الزيادة، وأنه متى بذلها أهل الذمة لزم الإمام قبولها، وحرم عليه قتالهم.

فإن قيل: فقد شرط على أهل الشام مع الجزية أن يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة أيام[٢]، وإن علمنا أنه يجوز للإمام ترك هذا الشرط، وإذا كان كذلك كانت الزيادة على الدينار مثل ذلك.

قيل له: لو خلينا وظاهر الفعل لقلنا: إن شرط الضيافة واجب، لكن قام دليل الإجماع على أنه غير واجب فتركناه، وبقي ما عداه على موجب الظاهر، على أن الضيافة عليهم واجبة على قول أصحابنا.

---

(١) رواه أبو عبيد في «الأموال» (١٠٣)، والبيهقي (٩/ ١٣٤).

(٢) رواه عبدالرزاق (١٠٠٩٠)، والبيهقي (٩/ ١٩٥)، وأبو عبيد في «الأموال» (٣٩٣)، وابن عساكر (٢/ ١٨٣).

فإن قيل: نحن نجيز ما قضي به عمر، والدينار الذي أمر به النبي ﷺ، فكان الجمع بينهما أولى.

قيل: لا يمكنك الجمع؛ لأن عندك إذا بذلوا الدينار وجب على الإمام إجابتهم.

وأيضًا: فإن الخراج على ضربين: خراج الرؤوس وخراج الأرضين، وقد ثبت أن خراج الأرضين يختلف مقداره؛ بدليل: ما روى أبو عبيد بإسناده عن محمد بن عبيدالله الثقفي قال: «وضع عمر على أهل السواد على كل جريب عام أو عامين درهمًا وقفيزًا، وعلى كل جريب الرطبة خمسة دراهم وخمسة أقفزة، وعلى جريب الشجر عشرة دراهم وعشرة أقفزة، وعلى جريب الكرم عشرة دراهم وعشرة أقفزة، ولم يذكر النحل، وعلى رؤوس الرجال ثمانية وأربعين، وأربعة وعشرين واثني عشر»[1].

وبإسناده في لفظ آخر عن الشعبي: «أن عمر بعث ابن حنيف إلى السواد فضرب الخراج، فوضع على جريب الشعير درهمين، وعلى جريب الحنطة أربعة دراهم، وعلى جريب القصب ستة دراهم، وعلى جريب النخل ثمانية، وعلى جريب الكرم عشرة، وعلى جريب الزيتون اثني عشر درهمًا، ووضع على الرجال الدرهم في الشهر والدرهمين في الشهر»[2].

فاعتبر الطاقة، ولم يسو بين الأرضين في الواجب فيها، كذلك خراج الرؤوس يجب أن يختلف مقداره، ويعتبر فيه الطاقة، ولا يسوى بين الفقير والمتوسط والغني.

فإن قيل: لا حد لأقل الخراج عندنا؛ لأنه بمنزلة الأجرة والثمن، ولا يقدر

---

(١) رواه أبو عبيد في «الأموال» (١٧٤).

(٢) رواه أبو عبيد في «الأموال» (١٧٣).

لأكثره، ويعمل الإمام فيه على ما فيه الصلاح، ويجوز أن يفاضل بين الأرضين، ويسوي بينهما، قالوا: وكذلك عندكم.

قيل: أما على أصلنا: فإن الحكم في خراج الأرضين كالحكم في خراج الرؤوس: هل يجوز الزيادة عليه والنقصان منه؟ على الروايات الثلاث؟ وظاهر كلام أحمد: أنه يجوز، لأن ابن القاسم نقل عن ابن سبيل: هل يزاد عليهم؟ فقال: حديث الحكم عن عمرو بن ميمون: «إن زدت عليهم لا تجهدهم»[1]، وظاهر هذا أنه أخذ بظاهر الحديث عن عمر، وأنه اعتبر الطاقة، وأما على أصل المخالف فإن لم يسلم دللنا عليه بما ذكرنا من حديث عمر في الخراج، وأنه اعتبر الطاقة في قدره.

وأيضًا: فإن الجزية حق في مال يجب بحول الحول فاختلف باختلاف اليسار.

دليله: زكاة المال، وفيه احتراز من صدقة الفطر؛ لأنها لا تجب بحول الحول؛ وإنما تجب بطلوع الهلال؛ بدليل: أنه لو ملك عبدًا قبل طلوع الهلال بساعة ثم طلع الهلال وجب أن يخرج عنه؛ فلهذا لم يختلف باختلاف اليسار.

فإن قيل: المعنى في الأصل أنها [لأجل] المال فاختلف باختلافه، وليس كذلك الجزية، فإنها تجب في مقابلة حقن الدم والإقرار على الكفر في الدار، فاستوى فيها الموسر والمعسر.

قيل: لا يمتنع أن لا يجب لأجل المال، ويختلف باختلافه؛ فيلزم الموسر ضعف ما يلزم المتوسط كالدية والنفقة، ثم لا فرق بينهما؛ لأن الجزية تجب للمال أيضًا؛ ولهذا نقول: إن الفقير الذي ليس بمعتمل لا جزية عليه؛ لأنه لا مال له.

---

(١) علقه البيهقي في «المعرفة» (١٨٥٣٦).

فإن قيل: الجزية لا تختلف باختلاف أجناس المال فلا تختلف باختلاف مقدار المال، والزكاة تختلف باختلاف أجناسه؛ فاختلفت باختلاف مقداره.

قيل: الزكاة تؤخذ من أجناس المال؛ فاختلفت الأجناس، والجزية تؤخذ من جنس واحد؛ فاختلفت باختلاف الإمكان، ولم تختلف باختلاف الأجناس.

فإن قيل: الزكاة تجب على طريق المساواة؛ فلهذا اختلفت.

قيل: زكاة الفطر مواساة، ولا تختلف باختلاف المال، والخراج ليس بمواساة؛ لأنه أجرة، ويختلف باختلاف المال، وقد قيل بأنه يوجد الإسقاط.

وقيل: واجب، فلا يتفق قدره.

دليله: ما يقع عليه الأصلح من دم العمد.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩]، ولم يقدر بمقدار، فأي قدر أعطوا وجب أن يكف عن قتالهم.

والجواب: أن هذا محمول على المقدار المذكور؛ بدليل ما ذكرنا.

واحتج: بما روى ابن المنذر عن إسحاق عن عبدالرازق، عن معمر والثوري، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن مسروق، عن معاذ: «أن النبي ﷺ بعثه إلى اليمن، وأمره أن يأخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعًا أو تبيعة، ومن كل أربعين بقرة مسنة، ومن كل حالم دينار أو عدله من المعافري»[(١)].

وروي أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «**إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب، فإذا رأيتهم فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن**

---

(١) رواه عبدالرزاق (١٠٠٩٩، ١٩٢٦٨)، وأبو داود في الخراج (٣٠٣٨) مختصرًا. قال الألباني: «صحيح».

عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم، وإن لم يجيبوك فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن أجابوك فخذ من كل حالم دينار»[١].

وروى ابن المنذر بإسناده عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: «أن النبي ﷺ كتب إلى أهل اليمن أن يؤخذ من أهل الكتاب من كل محتلم دينارًا»[٢].

والجواب: أن هذا محمول على أنه كان على وجه الصلح؛ بدلالة ما روى أبو عبيد بإسناده عن الحكم قال: «كتب رسول الله ﷺ إلى معاذ وهو باليمن: أن فيما سقت السماء أو سقي غيلًا العشر، وفيما سقي بالغرب نصف العشر، وفي الحالم والحالمة دينارًا وعدله من المعافري، ولا يفتن يهودي عن يهوديته»[٣].

ولا خلاف أن المرأة لا يؤخذ منها الجزية على غير وجه الصلح.

وروى أبو عبيد بإسناده عن عروة بن الزبير قال: «كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن أنه من كان على يهودية أو نصرانية فإنه لا يفتن عنها، وعليه الجزية على كل حالم ذكر أو أنثى عبد أو أمة دينار واحد وقيمته من المعافري»[٤]. ولا خلاف أن العبد والأمة لا يؤخذ منهم الجزية على غير وجه الصلح، ولأنه يحتمل أن يكون خفف عنهم طمعًا في إسلامهم وتألفهم عليه.

واحتج: بما روي: «أن النبي ﷺ ضرب على يهود آيلة ثلاثمائة دينار كل سنة، وكانوا ثلاثمائة»[٥].

---

(١) قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤/ ٣١٣): «الظاهر أنه ملفق من حديثين»، يقصد السابق، وحديث ابن عباس الذي في «الصحيحين».

(٢) رواه البيهقي (٩/ ٣٢٦).

(٣) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٦٥)، والبيهقي (٩/ ١٨٧).

(٤) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٦٦).

(٥) رواه الشافعي (١٠١١)، والبيهقي (٩/ ١٩٥).



والجواب: أنه يجوز أن يكون القوم كانوا فقراء، ويحتمل أن يكون على وجه الصلح، ويحتمل أن يكون تألفهم على الإسلام بذلك.

واحتج: بأن من جاز إقراره على كفره بالجزية جاز أن يقر عليه بدينار.

أصله: الفقير المعتمل.

والجواب: أنه يجوز أن يقر بدينار عندنا على وجه الصلح، على أنه لا يجوز أن يسوي بين الغني والفقير، كما لم يجز في خراج الأرض أن يسوي بين جريب الكرم والنخل وبين الجريب الذي يصلح للزراعة، وبين الموسر وغيره في الزكاة.

واحتج: بأن ما جاز إقرار المعسر على كفره به جاز إقرار الموسر به.

أصله: ثمانية وأربعون.

والجواب: أنا نقول بموجبه على وجه الصلح، ثم لا يجوز اعتبار المعسر بالموسر كما قلنا في الخراج والزكاة، ولا يجوز اعتبار الثمانية والأربعين في حق الموسر بما دونها كما لم يجز ذلك في الخراج والزكاة.

واحتج: بأن الجزية في مقابلة حقن الدم والإقرار في دار الإسلام أو البلد الذي ثبت يد الإمام عليه، فإذا كان كذلك وجب أن يسري في قدره الموسر والمعسر المعتمل كسائر الأعواض.

والجواب: أن تحمل الدية في مقابلة القتل، ويختلف بكثرة المال وقلته، والزكاة والخراج في مقابلة المال، ويختلف بكثرته وقلته.

واحتج: بأنه معنى يحقن به الدم، فوجب أن يسوي فيه الموسر والمعسر كالإسلام، ولأنها عقوبة تتعلق بالكفر؛ فاستوى فيها الغني والفقير كالاسترقاق والقتل.

الجواب: أن الإسلام والعقل والرق من حقوق الأبدان، وذلك لا يختلف باليسار والإعسار، والجزية من حقوق الأموال؛ فيجب أن يختلف لحق الله كالزكاة.

مسألة: لا جزية على الفقير الذي ليس بمعتمل، نص عليه في رواية حرب فقال: إذا كان فقيرًا أو زمنًا أو نحو ذلك فليس عليه شيء -يعني جزية- وهو قول أبي حنيفة، ومالك، وللشافعي ثلاثة أقوال: **أحدها**: مثل قولنا.

والثاني: لا يحقن دمه إلا ببذلها، فإن بذلها في آخر الحول، وإلا رد إلى دار الحرب وكان حربًا لنا.

والثالث: يحقن دمه بضمانها، ويطالب بها إذا أيسر.

دليلنا: ما رواه بعض من نصر هذه المسألة: «أن عمر جعل أهل السواد: ثلاث طبقات، ووضع عليهم الجزية»[1]، ولم يضع على الفقير الذي ليس بمعتمل شيئًا، فلو كانت واجبة عليه لما تركه؛ لأنه لا يجوز أن يترك في دار الإسلام من تجب عليه الجزية بغير شيء، ولأن الخراج على ضربين: خراج الرؤوس، وخراج الأرض، ثم ثبت أن خراج الأرض تعتبر فيه الطاقة؛ لأن الأرض التي لا تطيق الخراج - أعني: التي لا تصلح للزراعة - لا يوضع عليها شيء، كذلك خراج الرؤوس يجب أن يعتبر فيه الطاقة، والفقير الذي ليس بمعتمل غير مطيق؛ فيجب أن لا يوضع عليه شيء.

يبين صحة الجمع بينهما: أن كل واحد منهما يؤخذ في كل سنة مرة.

فإن قيل: كيف يصح هذا على أصلكم، وقد نقل الميموني وإبراهيم بن هانئ بمسح العامر والغامر والحال وإن لم ينله الماء، ماء السماء يناله، وإن لم ينله ماء السقي، وظاهر هذا: أنه أوجب الخراج على أرض لا تصلح للزراعة.

قيل له: روى أبو الحارث عنه أنه قال: «الخراج يجب على أرض السواد على

(١) رواه ابن أبي شيبة (٣٣٣١١)، والبيهقي (٩/ ١٩٦)، وقال: «مرسل».

العامر إذا ناله الماء». قال أبو بكر: وبما رواه أبو الحارث أقول، وهذا هو الصحيح، وأن الأرض لا تصلح للزراعة لا يوضع عليها شيء.

فإن قيل: لو كانت أجرة لوجبت عن الدور.

وقيل: قد ذكر ابن المنادي في كتاب «مطيب سكنى مدينة السلام» حدثني جدي محمد بن عبيد المنادي قال: قال لي أحمد بن حنبل: «أنا أذرع هذه الدار التي أسكنها فأخرج الزكاة عنها في كل سنة أذهب إلى حديث عمر في أرض السواد».

فإن قيل: الخراج أجرة، والأجرة لا تجب عما لا منفعة له، وإنما تكون الأجرة في مقابلة منفعة مسلمة للمستأجر، وليس كذلك الجزية: لأنها في مقابلة الحقن والإقرار على الكفر في الدار، والموسر والمعسر في ذلك سواء؛ فاستويا في الوجوب.

قيل: علة الفرع تبطل بالعبد؛ فإنه تسقط الجزية في حقه بعسرته، وإن كان وجوبها للمعنى الذي ذكروا، ولأن الجزية وإن كانت تجب لهذا المعنى فهو من حقوق الأموال، وحقوق الأموال التي يتعلق بها حق الله تعالى لا يستوي فيها الغني والفقير كالزكاة، ولأنه عاجز عن الكسب، فلا يجب عليه جزية كالمرأة.

فإن قيل: الجزية تجب لحقن الدم، والمرأة محقونة الدم.

قيل: الجزية لحقن الدم والمال، والمرأة لحقن مالها بالدم.

وأيضًا: فإنه مال يجب بحول الحول فلا يجب على الفقير.

دليله: الزكاة والدية. ولا يلزم عليه صدقة الفطر؛ لأنها لا تجب بحول الحول؛ بدليل أنه لو ملك عبدًا قبل الهلال بساعة، ثم أهل الهلال لزمه أن يخرج عنه.

فإن قيل: الزكاة تجب عندنا على الفقير، وقد لا تجب على الغني؛ لأن من

ملك مائتي درهم وليس في فضلها كفايته فهو فقير، ويلزمه الزكاة، ويأخذ الزكاة، ولو ملك ألف دار ودكان فهو غني، ولا زكاة عليه.

قيل: نريد بقولنا: أنها لا تجب على الفقير الذي لا يملك مائتي درهم؛ لأنه غني بها.

فإن قيل: الزكاة لا تجب على الفقير المعتمل، ولا على من له عقار وحمير وبغال وعبيد وأثاث، وتجب الجزية بذلك.

قيل: لا يمتنع أن نسوي بين المعتمل والغني في إيجاب الجزية، وإن فرقنا بينهما في الزكاة كما سوينا نحن ومخالفنا بين المكتسب وبين الغني في تحريم الصدقة، ولم يسو بين الفقير الذي ليس له كسب وبين الغني في تحريم الصدقة، وعلى أن المكسب غني بكسبه؛ فوجبت عليه الجزية، والزكاة لا تجب إلا على غني بمال مخصوص وهو النصاب.

فإن قيل: الجزية عوض في مقابلة حقن الدم والإقرار في الدار؛ فاستوى فيها الغني والفقير، وليس كذلك الزكاة؛ فإنها مواساة؛ فلم تجب على الفقير الذي لا يملك شيئًا، وكذلك الدية لما كان يحملها مواساة لم تجب على الفقير.

قيل: على الأصل تبطل بالخراج؛ فإنه عوض عن الأرض أو عن منافعها، ثم لا يجب على أرض لا ماء لها، وعلى أرض السكنى، كذلك لا يمتنع أن تكون الجزية عوضًا عن القتل، وتجب على القادر على أدائها، وكذلك لا تجب على العبد وإن حصل له حقن الدم، وعلة الفرع تبطل بصدقة الفطر، فإنها مواساة، وتجب على الفقير والموسر.

وأيضًا: فإنهم قد قالوا: إما أن يؤدي أو يرد إلى دار الحرب، وهذا غلط؛ لأن إقامته في دارنا بغير جزية أصلح للمسلمين من تكثير جمع المشركين به.

وقالوا: ينظر إلى اليسار كالديون. وهذا غلط؛ لأن حقوق الله المبتدأة لا يلزمها الفقير، ويؤخر المطالبة كصدقة الفطر.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩] ولم يفرق، وكذلك قول النبي ﷺ لمعاذ: «خذ من كل حالم دينارًا»(1).

والجواب: أن المراد بالآية والخبر من يقدر على الإعطاء؛ لأنه محال أن يأخذ من ليس معه شيء ولا له حيلة.

ولا معنى لقولهم: إنه يمكنه أن يعطي بأن يقترض؛ لأن هذا لا يلزمه في الجزية، كما لا يلزم في حقوق الآدميين إذا كان معلقًا بها، بل الجزية أولى؛ لأنها من حقوق الله، وحقوق الآدميين آكد.

ولا معنى لقولهم: حتى يلتزموا؛ لأن المنطوق الدفع والالتزام مراد، فلا يسقط أحدهما؛ فكأنه قال: حتى يلتزموا إعطاءكم، ومن لا يقدر لا يعطي.

واحتج: بأنه معنى يسقط به القتل؛ فاستوى فيه الغني والفقير كالإسلام.

والجواب: أن الإسلام حق بدن، ولأن الإسلام على ما يؤثر في إسقاط القتل؛ فلذلك عم الغني والفقير، والجزية أدون منه، فجاز أن يختص بها الغني دون الفقير.

واحتج: بأنه كافر مكلف، فلا يعقد له ذمة حولًا في دار الإسلام بغير جزية كالموسر، وفيه احتراز من المرأة؛ لأنها لا تدخل تحت لفظ المذكر، وفيه احتراز من الصغير والمجنون؛ لأنهما غير مكلفين، وفيه احتراز من العبد؛ لأنه لا يعقد له الذمة، وإنما يعقد لصاحبه.

---

(١) سبق تخريجه.

وربما قالوا: لو حصل في الأسر جاز قتله، فلا يجوز إقراره على كفره في دار الإسلام حولًا بغير جزية كالموسر.

والجواب: أنه لا يجوز اعتبار الموسر بالمعسر في مسألتنا، كما لم يجز اعتباره في الزكاة وتحمل الدية وخراج الأرضين، وعلى أنه يبطل بالعبد.

وقولهم: الأمان يعقد لصاحبه غلط؛ لأن حقن الدم هو العوض، وهل يحصل له والمولى يتولى العقد كما يتولى دهقان القرية لأهلها.

واحتج: بأنها عقوبة تتعلق بالكفر؛ فوجب أن يكون الغني والفقير فيها سواء كالاسترقاق.

والجواب: أن الاسترقاق حق بدن فلم يختلف حكمه؛ لأجل الفقر والغنى كالحد، والجزية حق في مال يجب لحق الله تعالى؛ فجاز أن يختلف فيه الغني والفقير كالزكاة ونحوها، ولأنه لا يمتنع أن يختلف حكم العفوين وإن كان موجبهما واحدًا، كما اختلف حكم المهر والنفقة، وإن كان موجبهما النكاح، والإعسار لا يؤثر في المهر في قلته وكثرته، ويؤثر ذلك في النفقة عندهم، فيختلف باليسار والإعسار.

واحتج: بأن الجزية في مقابلة حقن الدم والإقرار على الكفر في دارنا حولًا، فلما كان الفقير والغني في الحقن سواء كذلك في وجوب الجزية.

والجواب عنه: ما تقدم، وهو أنه يبطل بالعبد، ويبطل بتحمل الدية ونفقة الأقارب تجب بالتعصيب والنصرة وبالرحم، وقد فرق بين الغني والفقير.

واحتج: بأنه مال يحقن به الدم؛ فلا تختلف بالغنى والفقر، كالمال المصالح به عن دم العمد.

والجواب: أن ذلك المال يثبت بعقد؛ فلا يؤثر في نفقة الفقر، والجزية تثبت لحق الله تعالى ابتداء، فهي كصدقة الفطر وزكاة المال.

مسألة: إذا وجبت الجزية عليه فلم يؤدها حتى أسلم سقطت عنه، نص عليه في رواية أبي طالب في يهودي أسلم وعليه جزية: لا تؤخذ منه، وإن كانت قد وجبت عليه؛ لأنه دخل في الإسلام، وهو قول أبي حنيفة، ومالك، وقال الشافعي: لا تسقط.

دليلنا: ما روي عن النبي ﷺ قال: «**الإسلام يجب ما قبله**»[(١)].

وروى أبو عبيد بإسناده عن قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ليس على مسلم جزية**»[(٢)].

فإن قيل: هذه وجبت في حال كفره، فيستوفيها لما مضى في حال الكفر.

قيل: إلا أنها تستوفى منه في حال إسلامه، والحر يمنع من ذلك.

فإن قيل: يحمله على ابتداء الوجوب.

قيل: الحر عام في الابتداء والاستدامة.

وأيضًا: فإن الجزية عقوبة وجبت بسبب الكفر، والإسلام يسقطها كالقتل الواجب ابتداء قبل قبول الجزية، ولا يلزم عليه الاسترقاق؛ لأنه ليس بعقوبة، ألا ترى أن النساء والصبيان يسترقون، ومعلوم أنهم لا يستحقون العقوبة.

فإن قيل: لا نسلم أن الجزية عقوبة؛ وإنما هي عوض من الحقن والمساكنة في دارنا بدليل النساء والصبيان لا تجب عليهم الجزية؛ لأن دماءهم محقونة.

وبدليل: أنه يجوز عقد الهدنة معهم في دار الحرب أكثر من سنة بغير جزية، ولا يجوز مثل ذلك في دار الإسلام؛ فثبت أنها لحقن الدم والمساكنة.

---

(١) رواه مسلم في الإيمان (١٢١)، بلفظ: «يهدم».

(٢) رواه أبو داود في الخراج (٣٠٥٣)، وأحمد (١/ ٢٣٣، ٢٨٥). قال الألباني: «ضعيف».

قيل: الدلالة على أنها عقوبة أنه لا يجوز ابتداؤها في الإسلام، ولا يجب على من ليس من أهل العقوبة، وهم النساء والصبيان، ولو كانت تجب لأجل المساكنة لوجبت على النساء والصبيان؛ لأنهما لا يختلفان في الأجرة؛ لأن العوض إذا وجب بشيئين فتعذر أحدهما وجب بالآخر بقسطه، كرجل ابتاع عبدين؛ فخرج أحدهما مستحقًا استحق العوض الآخر بقسطه، فلو كانت تستحق لحقن الدم والمساكنة، وقد عدم شرط الحقن استحقت بالمساكنة، ولأن الذمي يتصرف في دار الإسلام في ملكه؛ فكيف يجوز أن يؤخذ منه البدل؛ فلم يبق إلا أنها عقوبة وجبت؛ لأجل الكفر، إلا من شرط استحقاقها السكنى في دارنا، كما أن القتل عقوبة؛ لأجل الكفر، ومن شرطها أن يكون من أهل القتال، وإنما لم يجز إقراره في دارنا بغير جزية؛ لأن من شرط إقراره في درانا أن يكون محقون الدم، وحقن دمه إنما يحصل ببذل الجزية.

وجواب آخر: يدل على أنها لا تجب لحقن الدم والمساكنة؛ وإنما هي معاقبة للقتل متى سقط القتل وجبت الجزية؛ فإذا سقط بالإسلام سقط ما يعاقبه؛ بدليل: أن المستأمن في دار الإسلام إذا قام أكثر من حول وجبت عليه الجزية، وإن لم يجز قتله.

وبدليل: أن الذمي لو خرج تاجرًا إلى دار الحرب فأقام بها حولًا لم تسقط جزيته، وإن لم توجد المساكنة.

فإن قيل: فالعلة منتقضة بالاسترقاق؛ فإنها عقوبة؛ بدليل: أنه يزيل ملكه عن نفسه وماله وزوجته، ومع هذا فلا يسقط بالإسلام، وكونه جاريًا على النساء والصبيان لا يخرجه على أن يكون عقوبة؛ لأنهم يجرون في الاسترقاق مجرى آبائهم على طريق التبع، وهذا لا يدل على أنه غير موضوع على وجه

العقوبة في الأصل، ألا ترى أن ترك الصلاة على الكفار عقوبة لهم وإن كان أولادهم يجرون في ذلك مجراهم.

قيل: كون الاسترقاق مزيل لملكه عن ماله ونفسه وزوجته لا يدل على أنه عقوبة؛ بدليل: أن هذا المعنى يثبت في حق النساء والصبيان وليسا من أهل العقوبة، ألا ترى أن الشهيد والسقط لا يصلى عليه، ولا يكون ذلك عقوبة، وكذلك الميت إذا دفن وأتى عليه زمان طويل.

فإن قيل: استرقاق النساء والصبيان يخالف استرقاق الرجال؛ لأن النساء والصبيان يصيرون مالا للمسلمين بنفس السبي، والرجال الإمام فيهم بالخيار بين القتل والاسترقاق.

قيل: لو كان الرق عقوبة لم يلحقهم ذلك بنفس السبي؛ لأنهم ممن لا تلحقهم العقوبة.

فإن قيل: القتل يجب استيفاؤه للإصرار على الكفر؛ فإذا أسلم لم يكن مصرًا على الكفر، والجزية تجب عوضًا عن المساكنة وحقن الدم، وقد حصل له العوض؛ فوجب أن يستحق عليه العوض.

قيل: أما قولك في علة الأصل: أن القتل يجب للإصرار على الكفر، فإذا أسلم لم يكن مصرًا؛ فالجزية وجبت أيضًا لهذا المعنى، يدل على هذا: قول النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإن أبوا فادعهم إلى الجزية»[1]، فجعل سبب إلزامهم الجزية امتناعهم من الشهادتين، كما جعل القتل لهذا المعنى.

وقولك في علة الفرع: أنها وجبت على وجه العوض لما حصل له من

---

(١) سبق تخريجه.

المساكنة وحقن الدم فقد بينا أنها لا تجري مجرى العوض، وإنما هي عقوبة بسبب الكفر، وإن كانوا لا يطالبون بها إلا بعد الالتزام.

فإن قيل: الجزية وإن كانت تؤخذ على وجه العقوبة في حال الكفر فإنها تؤخذ بعد إسلامه على وجه المحبة، لا على وجه العقوبة، كما يقول في الحد الذي يجب ابتداء يكون على وجه العقوبة، فإذا تاب استوفى منه على طريق المحبة، وكذلك المرض والسقم امتحانًا لا عقوبة.

قيل: لا يجوز أن تجب جزية ولا حد على طريق المحبة من غير أن يوجد سببه، ومن ادعى هذا يحتاج إلى دليل.

وأيضًا: فإنها جزية، فلا تؤخذ من المسلم.

دليله: الجزية المبتدأة.

فإن قيل: لا يمتنع أن لا تجب ابتداء، وتجب بأمر سابق كالاسترقاق يستدام ولا يبتدأ وخراج الأرضين.

قيل: أما خراج الأرضين فيسقط بالإسلام، فخراج الرؤوس -وسنبينه فيما بعد- وأما الاسترقاق فقد بينا أنه لا يجب على طريق العقوبة.

وأيضًا: فإن الجزية تؤخذ على وجه الصغار؛ بدليل: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ۝٢٩﴾ [التوبة: ٢٩]، وبعد الإسلام لا يجري عليه الصغار.

وإن منعوا الوصف، وقالوا: يجب على طريق العوض فقد أجبنا عنه.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**الزعيم غارم**»[1]، وهذا قد ضمن هذه الجزية؛ فوجب أن يغرمها.

---

(١) رواه أبو داود في الإجارة (٣٥٦٥)، والترمذي في البيوع (١٢٦٥)، وابن ماجه في الصدقات (٢٤٠٥)، وأحمد (٥/ ٢٦٧). قال الألباني: «صحيح».

والجواب: أن هذا محمول على غير مسألتنا بما ذكرنا، وعلى أن الزعيم هو الكفيل، وهذا لم يتكفل بشيء، ولأن من عقد عقدًا لزمه عوضه لا يقال أنه زعيم به؛ لأن وجوبه لا يقف على ضمانه.

واحتج: بأنه مال يجب على الكافر أداؤه في حال كفره؛ فوجب أن لا يسقطه بإسلامه كالديون.

وقولنا: يصح أداؤه في حال كفره، احتراز من الزكاة؛ فإنها حق مال يجب على الكافر على الظاهر من قول أصحابهم، وإنهم مخاطبون بالعبادات بأن الزكاة لا يصح أداؤها في حال كفره.

وقولنا: فلا يسقط بإسلامه احتراز من الكافر إذا تزوج مجوسية بمهر معلوم، وأسلم قبل الدخول أنه يسقط عنه نصفه؛ لأنه لم يسقط بإسلامه؛ وإنما سقط بوقوع الفرقة كما يسقط إذا طلقها أو ارتدا وهما مسلمان. وربما قالوا: مال وجب على الكافر بالالتزام؛ فلم يسقط عنه بالإسلام.

دليله: الديون.

والجواب: أنا لا نسلم أنه قد وجب، بل نقول: هو مراعى؛ فإن أسلم بينا أنه لم يجب، على أن العلة تبطل بامرأة الكافر إذا أسلمت قبل الدخول، فإنه يسقط مهرها.

وقولهم: لا يسقط بالإسلام، وإنما يسقط بالفرقة مثله.

نقول هٰهنا: لا تسقط الجزية بالإسلام، وإنما تسقط بحقن دمه؛ لأنه بالإسلام حقن دمه؛ ففي هذا الجواب قول يوجب العلة وهو صحيح؛ لأنه بدل عن القتل، فإذا سقط القتل لم يلزمه بدله، على أن سائر الديون يجوز أن تجب بعد الإسلام؛ فجاز أن لا تسقط بالإسلام، وليس كذلك الجزية؛ لأنها

عقوبة لا تجب بعد الإسلام فسقطت بالإسلام، كالقتل المستحق بالكفر، ولا يلزم على علة الفرع الرق أنه لا يجب بعد الإسلام، ولا يسقط بالإسلام، لقولنا: عقوبة، وقد بينا أنه ليس بعقوبة، ولأن الديون يمكن أخذها بعد الإسلام على الوجه الذي وجبت عليه، وليس كذلك الجزية؛ لأنها مأخوذة على وجه الصغار، ولا يمكن أخذها بعد الإسلام على ذلك الوجه؛ فيجب أن لا تؤخذ.

فإن قيل: إذا امتنع المسلم من الزكاة أخذها الإمام قهرًا، ولا تكون قربة في حقه.

قيل: يمكن أخذها على الوجه الذي يؤديها، وهو أن نية الإمام تقوم مقام نيته في ذلك.

واحتج: بأن الجزية تجب بإقرارنا إياهم في دارنا؛ فهي كالأجرة، ثم ثبت أن الأجرة لا تسقط بالإسلام، كذلك الجزية.

والجواب: أنا قد بينا فساد هذا الاعتبار؛ فلا وجه لإعادته، وإن قاسوا على الاسترقاق أجبناهم بما قدمنا، وهو أنه غير موضوع على وجه العقوبة، وليس كذلك الجزية؛ لأنها موضوعة على وجه العقوبة؛ لأجل الكفر، أشبه القتل المستحق بالكفر.

وجواب آخر: وهو أن الرق آكد في ثبوته من الجزية، ألا ترى أنه يثبت في الرجال منهم والنساء والصبيان؛ فلا يمتنع أن يكون آكد في بقائه من الجزية؛ فيبقى بعد الإسلام، ولا تبقى الحرية، وإن قاسوا على خراج الأرضين، وأنه لا يسقط بالإسلام، كذلك خراج الرؤوس لم يسلم الأصل، بل نقول: يسقط بإسلامه، كما نقول في جزية الرؤوس. وقد قال أحمد في رواية ابن منصور: «ما كان من أرض صولحوا عليها ثم أسلم أهلها وضع الخراج عنها».

وقال أيضًا في رواية ابن القاسم: «يقال في أرض بني تغلب العشر مضاعف عليهم، فإذا اشتراها مسلم فالعشر».

وقد التزم أصحاب أبي حنيفة هذا، وقالوا: خراج الأرضين غير مأخوذ على وجه الصغار؛ بدليل: أنا نأخذ منه بعد الإسلام، والجزية لا تؤخذ بعد الإسلام، وهذا لا نسلمه، وهذا غير مسلم؛ لأن الخراج الذي يؤخذ بعد الإسلام أجرة، وما يؤخذ في حال الكفر جزية تسقط بموته.

فصل

فإن وجبت عليه الجزية فلم يؤدها حتى مات فهل تسقط بموته؟

قال شيخنا أبو عبدالله: «لا تسقط»؛ لأن أحمد لما أسقطها عن المسلم جعل العلة فيه دخوله في الإسلام، وهذا المعنى غير موجود هٰهنا، وهو قول الشافعي، أنها لا تسقط بالموت كالإسلام؛ لأن من أصلنا: أن الموت كالإسلام في أنه يحكم بإسلام الطفل بكل واحد منهما، وهو قول أبي حنيفة، والدلالة على أنها تسقط بالموت: أن الجزية مأخوذة ممن هو من أهل القتال؛ بدلالة قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ [التوبة: ٢٩]، فأمر بقتال من لا يؤمن بالله، ومحال أن يأمر بقتال من ليس من أهل القتال، ألا ترى أنه لا يصح أن يقول: قاتلوا الأطفال في المهود، وبالموت يخرج أن يكون من أهل القتال، فيجب أن يخرج من أن يكون من أهل الجزية كالنساء والصبيان، وعلى هذا إذا جن، وزمن في بعض الحول لم تجب عليه الجزية؛ لأنه خرج من أن يكون من أهل القتال.

فإن قيل: الجزية مأخوذة عما مضى من الزمان، وكان فيه من أهل القتال، وليس كذلك النساء والصبيان، فإن الجزية منهم لا تستند إلى حال القتال.

قيل: لا يجوز أن يؤخذ عما مضى من الزمان، كما لم يجز قبله عما مضى من الزمان.

وأيضًا: فإنها مأخوذة على وجه الصغار؛ بدلالة قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ۝٢٩﴾، وبعد الموت لا يجري عليهم الصغار، فيجب أن لا تؤخذ منه.

فإن قيل: لا نسلم أنها تؤخذ على وجه الصغار، وإنما تؤخذ على وجه المعاوضة.

قيل: قد أجبنا عنه.

فإن قيل: فإن سلمنا ذلك فهي تؤخذ عن صغار سابق.

قيل: فيجب أن يقتل لكفر سابق.

وأيضًا: الجزية واجبة على طريق العقوبة، فوجب أن يسقطها الموت كالحدود، فإن منعوا الوصف وقالوا: تجب على طريق المعاوضة، فقد أجبنا عنه فيما تقدم.

فإن قيل: لا يجوز اعتبار المال بما يجب على البدن، ألا ترى أن من قطع يد غيره ووجب عليه القصاص في يده أو في الشجاج فمات سقط القصاص، وإن وجب فيه الأرش لم يسقط، واستوفى من ماله.

قيل: إنما سقط القصاص بموته؛ لأنه يجب على طريق العقوبة، ولم يسقط الأرش؛ لأنه على طريق البدل، فأما الجزية فوجوبها على طريق العقوبة، فيجب أن يسقط بموته.

واحتج المخالف: بأنه مال ثابت في ذمته، أو مال استقر في الذمة، أو مال لازم في الذمة، فلم يسقط بموت من عليه كسائر الديون، وفيه احتراز من المال الذي على المكاتب أنه يسقط بموته؛ لأنه غير ثابت في ذمته؛ لأن له أن يمتنع من أدائه، ويسقطه عن نفسه؛ لأن عقد الكتابة جائز من جهته، وفيه احتراز من الدية؛ لأنه قبل الحول غير لازمة، فإذا حال لزمت، ولم تسقط بالموت.

والجواب: أنا لا نسلم أنه ثابت، بل هو مراعى، فإن مات أو أسلم تبين أنه لم يكن ثابتًا، والثابت: هو الذي لا طريق له إلى إسقاطه؛ لأنه لا يمكن استفاؤها على الوجه الذي وجبت عليه، ولهذا يسقط في حال الحياة بالإسلام، والمعنى في الأصل: أنه غير مأخوذ على وجه الصغار، فيمكن أخذه من ماله بعد الموت على الوجه الذي كان يؤخذ في حياته؛ فلهذا لم يسقط بموته، والجزية مأخوذة على وجه الصغار والإذلال، وهذا لا يتأتى بعد الموت، فيجب أن يسقط.

مسألة: الجزية تجب في آخر السنة، نص عليه في رواية الميموني: إذا مضى أكثر السنة ثم أسلم فهو أبعد هذا لم يجب عليه شيء بعد، فقد نص على أن الوجوب لم يتوجه عليه قبل الحول، وهو قول الشافعي، قال أبو حنيفة: «يجب في أول السنة، وله المطالبة بها عند الذمة».

دليلنا: أنه مال يتكرر بتكرر الحول، أو مال يؤخذ في كل حول؛ فوجب أن يؤخذ بمضي الحول لا لدخوله.

أصله: الزكاة والدية على العاقلة، ولا يلزم عليه صدقة الفطر؛ لأن وجوبها لا يتكرر بتكرر الحول، ولا يؤخذ في كل حول، وإنما يتكرر بتكرر هلال شوال؛ ألا ترى أنه لو ملك عبدًا قبل هلال شوال ثم أهل هلال شوال وجبت

الزكاة، فلو أخرجها ثم زال ملكه ثم ملكه من السنة الثانية قبل الهلال وجبت الزكاة وإن لم يتكرر الحول في ملكه.

فإن قيل: من أصحابنا من قال: الزكاة تجب بوجود النصاب والحول فيه، وكذلك تجب في أول وقت.

قيل: هذا قول فاسد؛ لأنه يرد قول النبي ﷺ: «**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**»[1]؛ ولأنها لو كانت قد وجبت قبل الحول لوجب إذا زال ملكه في أثناء الحول أن يطالبه الإمام بها كما إذا زال ملكه بعد الحول فإنه يطالبه الإمام.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ۝٢٩﴾ [التوبة: ٢٩]، فأمر بقتالهم إلى أن يعطوا الجزية، فإذا أعطوا وجب الكف عنهم، فدل هذا أن وقت وجوبها عليه وقت وجوب الكف عنهم، ولا يكون هذا إلا في أول السنة.

والجواب: أن معناه: حتى يقبلوا العطاء، كما قال: ﴿وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ٥]، ومعناه: فإن التزموا ذلك.

ويبين صحة هذا: أنه يجب الكف عن قتالهم قبل القبض بإجماع.

واحتج: بأن الجزية حق في مال يجب أداؤه عن الرقبة، فوجب أن لا يتعلق وجوبه بآخر السنة كصدقة الفطر.

والجواب: أنا لا نسلم أنه حق يجب في المال؛ لأن محله الذمة، وعلى أن صدقة الفطر لا تتعلق بالحول، وإنما تتعلق بالهلال عندنا، وبطلوع الفجر عندهم، وليس كذلك هذه، فإنها متعلقة بالحول، فهي كالزكاة.

---

(١) رواه أبو داود في الزكاة (١٥٧٣). قال الألباني: «صحيح».

واحتج: بأنه مال يجب لإسقاط القتل، فكان وجوبه حال سقوط القتل كالصلح عن دم العمد.

والجواب: أنه لو كان مثل الجزية؛ لجاز أن يصالحه عن دم العمد في كل سنة دينار بقية عمره، كما جاز ذلك في الجزية؛ ولأن العوض هناك في مقابلة معوض، وهو حقن دمه، وقد حصل له في الحال، والجزية لحق دم في زمان مستقبل، ولم يحصل له فيها معنى العوض، فمنع من التداخل، كما نقول فيمن قطع يميني رجلين، فإن ضمانها لا يتداخل، كذلك هٰهنا.

واحتج: بأنه مال وجب بعقد، فالتأجيل يدخله لتأخير المطالبة لا للإيجاب.

أصله: سائر العقود.

والجواب: أنه باطل بجزية السنة الثانية، فإنها وجبت بالعقد السابق، والتأجيل يدخل للوجوب لا لتأخير المطالبة، لأنها لو وجبت بالعقد تداخلت عنده؛ ولأن سائر العقود قد حصل له العوض في الحال، وهٰهنا بخلافه.

واحتج: بأنه سبب للإقرار على الكفر، فلا يتأخر وجوبه بعد الإقرار كالاسترقاق.

والجواب: أن الاسترقاق لم يوضع للإقرار على الكفر، بل وضع بحصول المال من رقبته ألا ترى أنه لا يبطل بالإسلام، والجزية لما كانت للإقرار على الكفر سقطت بالإسلام.

مسألة: إذا دخلت سنة في سنة لم تسقط جزية السنة الماضية، ووجبت عليه جزية سنتين، وهو قول الشافعي، وقال أبو حنيفة: «تسقط جزية السنة الماضية، وتجب جزية واحدة».

دليلنا: قول النبي ﷺ: «الزعيم غارم»[١]، ولأنه مال يتكرر بتكرر الحول، أو ما يجب في كل حول، فوجب أن لا يتداخل.

أصله: الزكاة والدية على العاقلة.

واحتج المخالف: بأن الجزية تجب بأول السنة، وتجب على وجه العقوبة، فمتى دخلت سنة أخرى وجبت جزية أخرى بأول السنة، فاجتمعت عقوبتان من جنس، فيجب الاقتصار على عقوبة واحدة كالحدود، وربما قالوا: عقوبتان من جنس واحد، فوجب أن يكون لاجتماعهما تأثير في الاقتصار على عقوبة واحدة كالحدين من جنسين.

والجواب: أننا لا نسلم هذا الأصل، وأنها تجب في أول الحول، وقد دللنا على أنها تجب بآخره، ولا يؤدي إلى اجتماع عقوبتين، فإن فرضوا الكلام فيه إذا مضى حولان قبل أن يؤدي أنها تتداخل بالعلة التي تقدمت، وأنهما عقوبتان من جنس واحد، انتقض بمن أفطر في يوم من رمضان متعمدًا، وأفطر في يوم آخر من رمضان السنة الثانية، فإن كفارتهما لا تتداخل، وهما عقوبتان من جنس واحد، وعلى أن الحدين ليس فيهما معنى العوض، فمنع من التداخل، كمن قطع يميني رجلين، فإن ضمانهما لا يتداخلان، كذلك هٰهنا.

مسألة: إذا حصل المسلم أسيرًا في أيدي أهل الحرب فأطلقوه بشرط أن يقيم عندهم ولا ينصرف لزمه هذا الشرط؛ نص عليه في رواية أبي الحارث، وكذلك إن شرطوا عليه الفداء وقالوا: أطلقناك لتنصرف إلى دار الإسلام على أن تبعث إلينا كذا، فإن فعلت وإلا رجعت، فإذا انصرف على هذا الشرط لزمه الوفاء بالشرطين: الفداء أو الرجوع، نص عليه في رواية أبي داود

---

(١) سبق تخريجه.

والترمذي خلافًا للشافعي في قوله: «لا يلزمه الوفاء بذلك»، وهكذا الخلاف فيه إذا شرط الإمام في عقد الهدنة أن يرد من جاءه من الرجال مسلمًا، فالشرط صحيح، نص عليه في رواية الترمذي ويعقوب خلافًا للشافعي في قوله: «إن كان له عشيرة ورهط، وإن لم يكن له لم يرده».

دليلنا: أنه لو شرط الإمام في عقد الصلح لهم أن من جاء منهم مسلمًا رددناه وجب الوفاء بهذا الشرط، كذلك إذا شرطوا على الأسير المسلم أن يرجع إليهم، فإن لم يسلّموا ذلك دللنا على الأصل بما روي أن النبي ﷺ صالحهم عام الحديبية على ذلك، ووفى بذلك لهم، فرد أبا جندل وأبا بصير[(١)]، وإذا كان كذلك فيقول: صلح على رد مسلم، فصح ولزم.

دليله: صلح الحديبية، ولا يلزم عليه رد النساء لقولنا على رد المسلم، وهذه الصفة تختص الذكور.

فإن قيل: صلح الحديبية لما تضمن جواز رد النساء؛ لهذا تضمن جواز رد الرجال، وهذا بخلافه.

قيل: إنما لم يجز رد النساء؛ لأن الشرع ورد بنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠]، ولم ينسخ رد الرجال؛ فوجب بقاؤه على حكم الأصل، ولأن في رد الفداء مصلحة للأسرى، وفي منعه مفسدة عليهم، لأنه لا يطلق من بعد غيره، وفي الوفاء مصلحة؛ لأنه يطلق الأسير فيلحق بدار الإسلام، ويتنجز فكاك رقبته، ولأنه لو لم يجز رده إذا لم يكن له عشيرة لم يجز، وإن كان له، كالنساء.

---

(١) رواه البخاري في الشروط (٢٥٨١).

ولا يجوز أن يقال: إذا كان له عشيرة يمكنه أن يفي دينه؛ لأن هذا لا يوجب جواز رد النساء، ولأنه لا يمنع الوفاء لهم بهذا الشرط، وإن كان فاسدًا، كما وجب الوفاء لهم بأمان الصبي، وإن كان أمانًا فاسدًا؛ لأن الكافر يكون في أمان؛ ولأن أكثر ما في ذلك: أنه بذل ماله في مقابلة حر، هذا غير ممتنع كالإمام عليه أن يفدي الأسارى بالمال، وإن كان بذل المال في مقابلة حر؛ ولهذا المعنى قلنا فيمن أسره أهل الحرب فاشتراه رجل مسلم منهم بغير أمر الأسير محتسبًا بالثمن عليه كان له الرجوع عليه، نص عليه في رواية صالح وابن منصور وحرب، وفيه حديث رواه [السائب بن الأقرع] عامل عمر: أنه كتب إليه في سبي العرب ورقيقهم -وقد كان التجار اشتروه- فكتب إليه: «فأيما حر اشتراه التجار فاردد عليهم رؤوس أموالهم؛ فإن الحر لا يباع ولا يشترى»[1]. وهذا يدل على إيجاب الوفاء.

وقد احتج أحمد: بما رواه سعيد الأموي في «المغازي» بإسناده أن حذيفة بن اليمان أسروه المشركون يوم بدر، فأرادوا قتله، ثم أخذوا عليه أن لا يعين محمدًا عليهم، فأتى النبي ﷺ فقال: «نفي لهم، ونستعين الله عليهم»[2].

وفي معنى هذا الحديث ما ذكره أبو بكر ابن أبي داود في «سننه» في باب غزاة بدر بإسناده عن حذيفة قال: «ما منعنا أن نشهد بدرًا إلا أنا قد أقبلنا أنا وأبي نريد رسول الله ﷺ ببدر، فعرض لنا كفار قريش أخذونا فقالوا: إنكم تريدون محمدًا، قلنا: ما نريده، قالوا: فأعطونا عهد الله وميثاقه لتنصرفن إلى المدينة فلا تقاتلونا، فأعطيناهم عهد الله وميثاقه لننصرفن إلى المدينة، فأتينا

---

(١) رواه سعيد بن منصور (٣٨٠٣)، والبيهقي (٩/ ١١٢).

(٢) رواه مسلم في الجهاد (١٧٨٧).

النبي ﷺ فأخبرناه بذلك فقال: «**نستعين بالله عليهم، ونفي لهم بعهدهم، ارجعوا إلى المدينة**»، قال: فذلك الذي منعنا[(١)].

واحتج المخالف: بأن شرط العود على المسلم إلى دراهم لا يوجب الوفاء به، كما لو شرطوا على المرأة المسلمة أن تعود إليهم.

والجواب: أن المعنى في المرأة أن النسخ منه من العود إليهم، ولم يوجد مثل هذا في حق الرجل، ولأن الرجل له علم ومعرفة متى أكره على الكفر قاله على وجه الدفع عن نفسه؛ فلا يكون كافرًا، والمرأة لا معرفة لها قرت به مع اعتقاده، ولأن الرجل إذا أراد الفرار منهم قدر عليه، والمرأة متى طلبت الفرار لم تقدر؛ لأنها لا تأمن على نفسها، ولأنه إذا ردها لم نأمن عليها أن يواقعها زوجها، فنكون قد مكناه منها.

واحتج: بأن الهجرة واجبة عليه من دار الحرب إذا لم يكن له عشيرة، فإذا شرطوا عليه الرجوع وجب أن لا يلزمه الوفاء به؛ لأنه وفاء بمعصية.

والجواب: أنه إنما لزمه الهجرة؛ لأنه لا مصلحة في المقام هناك، وليس كذلك هٰهنا، فإن العود إليهم فيه مصلحة من الوجه الذي ذكرنا، وعلى أنه كان يجب أن لا يجوز الوفاء وإن كان له عشيرة كالنساء.

واحتج: بأنهم لو أطلقوه بشرط أن يقيم في دارهم على أنه رقيق لهم يخدمهم ويأخذون أكسابه ويتبعونه إن اختاروا كان شرطًا باطلًا، ولم يلزمه الوفاء به، كذلك هٰهنا.

الجواب: أن إقراره في دارهم، والخدمة، وأخذ أكسابه، ولا يمتنع جواز

---

(١) رواه أبو عوانة في «المستخرج» (٧٢٧٧)، ط. المدينة.

ذلك؛ لأنه بدل عوض في مقابلة خلاصه من يدهم، فهو كبدل المال، وأما كونه رقيقًا يباع فلا يصح؛ لأنه يفضي إلى استرقاق كافر لمسلم، وهذا لا يجوز، ليس كذلك هٰهنا، لأن أكثر ما فيه حمل المال إليهم والسكنى في دارهم، وهذا غير ممتنع، كما لو فادى الإمام بالمال للأسارى، وكما لو أراد المقام بدار الحرب وله عشيرة، فإنه يجوز، كذلك هٰهنا.

مسألة: إذا صالح الإمام أهل الحرب، وشرط في الصلح أن من جاء منهم مسلمًا رددناه، فجاءت امرأة منهم مسلمة لم يجب ردها، ولا رد مهرها، نص عليه في رواية جعفر بن محمد في المرأة من المشركين تجيء إلى المسلمين: هل يرد على زوجها المهر؟ قال: كان ذلك، قيل له: وإن جاءت امرأة من قوم بيننا وبينهم عهد واحد؟ قال: نعم، وبهذا قال أبو حنيفة ومالك.

وللشافعي في رد المهر قولان:

أحدهما: مثل قولنا.

والثاني: يجب رد.

دليلنا: أنه لا يجب ردها، فوجب أن لا يجب رد مهرها.

دليله: إذا لم يشترط، وعكسه صلح الحديبية، لما وجب ردها وجب رد مهرها، ولأنه لو خرج زوجها بعدها مسلمًا لم يجب ردها، كذلك إذا لم يرج كما لو لم يشترط في الابتداء.

فإن قيل: إنما لم يرد عليه؛ لأنه قد التزم حكم الإسلام، وليس من حكم الإسلام المطالبة بعد البينونة، وهذا معدوم فيه إذا كان كافرًا.

قيل: فلو خرج كافرًا فطالب بها ثم أسلم، وجب له المهر، وإن كان قد

التزم حكم الإسلام، ولأنه لو خرج مسلمًا لم يستحق مهرها، كذلك إذا خرج كافرًا كما لو خرج بعد موتها أو انقضاء عدتها.

فإن قيل: الحيلولة هناك بغير الإسلام، وههنا بالإسلام.

قيل: الحيلولة بالإسلام حيلولة بحق، فهي كانقضاء العدة، ولأن النهي عوض عما استوفاه الزوج بوطئه، فلا يجوز أن يسلم له العوض والمعوض، كما إذا أسلم له المبيع لم يجز رد الثمن إليه، ولأن هذا الشرط لا يخلو: إما أن يكون لرده الإمام من بيت المال، أو من مال الزوج، فإن كان من بيت المال جاز كما يجوز أن يصالحهم على أموال يسلمها إليهم من بيت المال، وإن كان من مال الزوج لم يجز؛ لأنه لا ولاية للإمام في عقد الصلح على مال الغير.

وأيضًا: فإن هذا شرط فاسد، ألا ترى أنه لا يلزمه الوفاء بنفس المشروط، فلا يلزم بدله؛ لأن البدل إنما يلزم في الموضع الذي يجب رد الشيء ثم يتعذر رده، فيقوم البدل مقامه، فأما إذا لم يجب رد الشيء لم يجب بدله عند تعذر رده، ألا ترى أنه لو شرط أن من هرب من أسرى المسلمين إلينا رده عليهم، فهرب، لم يجب رد بدله؛ لأنه لا يجب رده عندهم، كذلك هذا، ولأن عقد الهدنة يقتضي رد ما كان مالا أو بمعنى المال إن كان قائمًا، وبدله إن كان تالفًا، ولا يجب رد ما ليس بمال، والزوجة ليست بمال، ولا في معنى المال؛ بدليل: أن حربيًا لو عقد الأمان لنفسه مطلقًا كان أمانًا لنفسه ولماله حتى إذا سبي أهل الحرب لم يسب مال هذا الذي هو في دار الحرب، ولو كانت له زوجة هناك سبيت واسترقت، ثبت أنها ليست بمال ولا في معناه، وإذا كانت كذلك لم يجب رد بدلها، ولأنه لو كان رد المهر واجبًا لوجب رد مهر المثل؛ لأنه وجب بالحيلولة بينها وبين زوجها، كما يجب على المرضعة على قولهم إذا فسخت

النكاح، وإنها أوجبوا الذي أعطاها بطل الوجوب برضاعها، فلما ثبت أن مهر المثل لا يجب بكل حال.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلُوا مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُوا مَآ أَنفَقُوا۟ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ١٠﴾ [الممتحنة: ١٠].

والجواب: أن الله تعالى إنها أمر برد البدل في الوقت الذي رد المبدل، فنسخ رد المبدل، وأقيم البدل مقامه؛ لئلا يكون فيه نقض الصلح، فأما الساعة؛ فلا يجوز الصلح على ردهن، ومتى وقع الصلح على ذلك لم يجب ردهن، فلا يجب رد ما يقوم مقامهن.

مسألة: يؤخذ من نساء بني تغلب وصبيانهم ما يؤخذ من رجالهم، نص عليه في رواية ابن القاسم، فقال: صدقة أرض بني تغلب العشر العشر يضاعف عليهم، والمواشي والأرض سواء الصغير والكبير، إنها هي زكاة. فقد أدخل الصغير فيها، فأولى أن تدخل فيها المرأة، وعلل بأنها زكاة، والمرأة تلزمها الزكاة.

وقوله: «هي زكاة» أراد به تسمية لا أنها زكاة في الحقيقة؛ لأنه قد قال في رواية أبي الحارث: ليس على أهل الذمة زكاة، إنها تؤخذ العشر إذا بحروا في السنة مرة؛ فنفى إيجاب الزكاة عليهم، وقال أبو حنيفة: يؤخذ من نسائهم، ولا يؤخذ من صبيانهم، وقال مالك والشافعي: لا يؤخذ منهن شيئًا.

دليلنا: أن عمر صالحهم على أن يضاعف عليهم الحقوق التي تؤخذ من أموال المسلمين، ومعلوم أنه يؤخذ من نساء المسلمين وصبيانهم ما يؤخذ من رجالهم، كذلك يجب أن يؤخذ من نساء بني تغلب وصبيانهم ما يؤخذ من

رجالهم، فروى أبو عبيد بإسناده عن زرعة بن النعمان أو النعمان بن زرعة أنه سأل عمر في بني تغلب، وكان عمر قد هم أن يأخذ منهم الجزية، فتفرقوا في البلاد، فقال النعمان أو زرعة بن النعمان: يا أمير المؤمنين إن بني تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية، وليست لهم من أموال، وإنما هم أصحاب حروث ومواش، ولهم نكاية في العدو، فلا تعز عدوا عليك بهم. قال: فصالحهم عمر على أن أضعف عليهم الصدقة(١).

قال أبو عبيد: وفي شروطه عليهم أن يكون على أموال نسائهم وصبيانهم مثل ما على أموال رجالهم.

وأيضًا: من تجب عليه الزكاة إذا كان مسلمًا يؤخذ منه ضعفًا إذا كان تغلبيًّا كالرجل.

يبين صحة هذا: أن أهل الحرب رجال ونساء، فإذا جاز أن تجب الجزية على أحد الفريقين جاز أن يؤخذ من الآخر.

وأيضًا: فإن الجزية إذا كانت مأخوذة على طريق الصلح فإنه يستوي فيها حكم الرجال والنساء، يدل عليه: ما رويناه عن أبي عبيد بإسناده عن الحكم قال: كتب رسول الله ﷺ إلى معاذ وهو باليمن: فما سقمت السماء أو سقي غيلا العشر، وفيما سقي بالغرب نصف العشر، وفي الحالم والحالمة دينار أو عدله معافري(٢).

ومعلوم أن ذلك كان على وجه الصلح، كذلك ما يؤخذ من نصارى بني تغلب هو مأخوذ على طريق الصلح؛ فيجب أن يستوي فيه حكم الرجال والنساء.

---

(١) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٧١)، وابن زنجويه في «الأموال» (١١٣).

(٢) رواه أبو عبيد في «الأموال» (٦٥).

فإن قيل: هذا ينتقض بأصل الجزية؛ فإنها ثبتت بالصلح؛ لأنه لا يجبر أهل الحرب من أهل الكتاب على التزامها، ومع هذا لا يدخل فيها النساء والصبيان.

قيل: الصلح ما اعتبر فيه رضا كل واحد من المتصالحين، والجزية لا يعتبر فيها ذلك؛ لأنهم لو بذلوها لزم الإمام قبولها من طريق الشرع، ولا يعتبر رضاه في ذلك، يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ [التوبة: ٢٩]، فاقتضى أنهم إذا أعطوها لم يقاتلوا.

واحتج المخالف: بأنه مال مأخوذ من الكفار في مقابلة حقن الدم، فوجب أن يختص الرجال قياسًا على الجزية، ولأنه مال يجب على الذمي، ويسقط بالإسلام، فلا يجب على النساء والصبيان قياسًا على ما ذكرنا، ولأنه مال مأخوذ على وجه الصغار، فلا يؤخذ من النساء والصبيان قياسًا على ما ذكرنا؛ ولأنه جزية أشبه ما ذكرنا.

والجواب: أن تلك غير مأخوذة على وجه الصلح، وهذه مأخوذة على وجه الصلح، ولا فرق في ذلك بين بني تغلب وغيرهم، ويخص أبا حنيفة في صبيانهم بأنه حق مال يستوفى من النساء، فاستوفي من الصبيان.

دليله: صدقة الفطر، والعشر، وقيم المستهلكات.

فإن قيل: النساء تجب في أموالهم الزكاة، ولا تجب في مال الصبي.

قيل: لا نسلم هذا.

مسألة: إذا مر الحربي على عاشر المسلمين بمال التجارة أخذ منه العشر، وإن مر عليه الذمي أخذ منه نصف العشر، نص عليه في رواية أبي طالب، فقال:

هو مثل الزكاة من المسلمين من كل أربعين درهمًا درهم، ومن أهل الذمة درهمين، وممن لا ذمة له العشر من العشرة درهم، وكذلك نقل أبو الحارث.

وقال أبو حنيفة: إن كانوا يأخذون من تجارنا أخذنا منهم مثل ذلك، وإن لم يأخذوا منهم لم نأخذ نحن منهم.

وقال مالك: إن باعوا أمتعتهم أخذ منهم العشر، وإن لم يبيعوا لم يؤخذ منهم.

وقال الشافعي: لا يؤخذ منهم إلا أن يشترط عليهم ذلك؛ سواء عنده أهل الذمة وأهل الحرب.

دليلنا: ما روى بكر بإسناده عن وائل عن خاله قال: قلت يا رسول الله: أعشر قومي؟ قال: «**إنما العشور على اليهود والنصارى**»[(١)].

وروى بإسناده عن حرب بن عبيد الله، عن جده أبي أمه، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنما العشور على اليهود والنصارى، وليس على المسلمين عشور**»[(٢)]. فقد أثبت أن عليهم [عشورًا].

وعند الشافعي: لا عشر عليهم.

وروى أحمد فيما ذكره أبو بكر: أنا سفيان، أنا هشام، عن أنس بن سيرين قال: بعثني أنس بن مالك على العشور، فقلت: تبعثني على العشور من بين عمالك؟ قال: أما ترضى أن أجعلك على ما جعلني عليه عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أمرني أن آخذ من المسلمين ربع العشر، ومن أهل الذمة نصف العشر، وممن لا ذمة له العشر[(٣)]. ولا معنى لقولهم: إن هذا على الشرط، أو

---

(١) رواه أبو داود في الخراج (٣٠٤٨)، وأحمد (٤/ ٣٢٢). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) رواه أبو داود في الخراج (٣٠٤٦). قال الألباني: «ضعيف».

(٣) رواه البيهقي (٩/ ٢٠٩).

على أنهم كانوا يأخذون من تجارنا؛ لأن هذا تخصيص بغير دليل، ولأنه مال مأخوذ من كافر، فلا يعتبر فعلهم فيه.

أصله: الجزية. ورأيت بعضهم يقول: إن أخذوا من تجارنا الجزية؛ أخذنا من تجارهم الجزية، فعلى هذا يكون القياس على الجزية المأخوذة من أهل الذمة.

ويبين صحة هذا، وأنه لا اعتبار بفعلهم: أنه لو كان ينهبون أموال المسلمين إذا دخلوا إليهم لم يجز لنا نهب أموالهم، كذلك هٰهنا: لا يجب أن تعتبر أفعالهم، ويكون ثبوت ذلك عليهم، ولأن ما يؤخذ من أموال التجارات لا يحتاج إلى شرط.

دليله: ما يؤخذ من أموال المسلمين إذا كانت للتجارة.

فإن قيل: لو كان هذا جار مجرى أموال المسلمين لاعتبر فيها النصاب الكامل بمعنى لا يقابله دين، ولا اعتبر وجوبه في الحول مرة.

قيل: هكذا يعتبر، وقد نص عليه أحمد في رواية أبي طالب، فقال: إذا مر أهل الذمة بالعشار في السنة مرتين لم يؤخذ منهم إلا مرة واحدة، وإن كان أقل من عشرين دينارًا لم يؤخذ منه شيء، فقد نص على اعتبار النصاب، وإيجاد مرة واحدة، وقال في رواية يعقوب ابن بختان في الذمي يمر بالعشار فيقول: علي دين، لا يقبل منه، فإن كانت معه جارية، فقال: أختي فهو واحد بقوله: لا تقبل منه، يقتضي أنه لو أتى ببينة بالدين سقط العشر عنه، وأيضًا أنه استعاد حظر المال والدم بدخوله فلزمه حق يؤخذ من ماله، كما لو عقد له الذمة، وكما لو شرط عليه.

واحتج المخالف: بأنه مال لم يشترطه الإمام أو من ينوب عنه، فوجب أن يكون محظورًا بالأمان المطلق.

دليله: ما زاد على العشر.

والجواب: أنه لا يمتنع وجوب أخذه، وإن لم يكن مشروطًا كالعشر المأخوذ من زروع المسلمين، ولأنه ليس إذا لم يؤخذ ما زاد على العشر لم يؤخذ العشر؛ بدليل: أموال المسلمين، ولأن ما زاد على العشر لا يتقدر الحقوق المأخوذة من المسلمين به، فلم يتقدر به ما يؤخذ من مال الكافر، وهذا بخلافه.

واحتج: بأنه أمان لم يشرط فيه عوض، فوجب أن لا يكون مستحقًا.

أصله: إذا عقد الهدنة لأهل بلد من بلاد الحرب أو أذن لحربي بالدخول إلينا برسالة.

والجواب: أن عقد الهدنة لأهل بلد يخالف الإقرار في دارنا، ألا ترى أنه تجوز الهدنة لهم بغير جزية أكثر من حول، ولو دخل إلى دارنا حربي بأمان لم يجز إقراره في دارنا أكثر من حول بغير جزية، فجاز أن يختلفا في عشور الأموال، وأما الرسول فيؤخذ مما معه من الأموال، فلا فرق بينهما.

مسألة: يمنع الكافر من دخول الحرم، نص عليه في رواية ابن منصور: ليس لليهودي والنصراني أن يدخلوا الحرم، وهو قول مالك، والشافعي. قال أبو حنيفة: لا يمنعوا من ذلك.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ عَيۡلَةٗ فَسَوۡفَ يُغۡنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ [التوبة: ٢٨]، فذكر المسجد، والمراد به: جملة الحرم، كما قال سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا﴾ [الإسراء: ١]، وأراد به مكة؛ لأنه أسري به من بيت خديجة عَلَيۡهَا ٱلسَّلَامُ.

ويبين صحة هذا: قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا ۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٨﴾ ﴾، يعني إن خفتم انقطاع الميرة من مكة، وقال تعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَـٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَـٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾ ﴾ [البقرة: ١٩١]، والمراد به: جملة الحرم، وقال تعالى: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَـٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَـٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ﴾ [الحج: ٢٥]، وهذا لا يختص المسجد.

فإن قيل: المراد بقوله ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا﴾ نفس المسجد، وإنما نهاهم عن قربه للطواف.

قيل: قد بينا أن إطلاق المسجد المراد به: جملة الحرم، وأن في سياق الآية ما دل على أن المراد به الحرم وهو قوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا﴾، وإن هذا لا يختص المسجد، وعلى أن عندهم لا يمنع الكافر من دخول المسجد الحرام، وقد استوفينا الكلام على هذه الأسئلة في هذه الآية في كتاب الصلاة في دخول الكافر المسجد الحرام.

وروى ابن عباس قال: أوصى رسول الله ﷺ بثلاثة أشياء قال: «**أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم**»، وسكت عن الثالث[1].

---

(١) رواه البخاري في الجهاد (٢٨٨٨)، ومسلم في الوصية (١٦٣٧).

وروى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ أنه قال: **«لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب، ولا أدع أن ينزلها إلا مسلمًا»**، وأجلاهم[(١)].

وروت عائشة عن النبي ﷺ قال: **«لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»**[(٢)].

وعن عمر أنه أجلى أهل الذمة من الحجاز، فلحق بعضهم سواد الكوفة وبعضهم سواد الشام[(٣)]. وإنما فعله عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ امتثالًا لأمر النبي ﷺ وهو قوله: **«لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب»**.

وكان أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مشغولًا في أيامه، وكانت أيامه قصيرة.

واحتج المخالف: بأن النبي ﷺ دخل عام الفتح ولم يمنع المشركين من دخول مكة لتجارة أو غيرها، وكذلك الكفار كانوا مقيمين في سائر بلاد العرب في زمن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى أن قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سمعت النبي ﷺ يقول: **«لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»**، فنقلهم.

والجواب: أنا قد روينا عن النبي ﷺ أنه أمر بإجلائهم، ووعد بذلك، وأن عمر امتثل ذلك، وأن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قصرت أيامه عن ذلك.

واحتج: بأنه لا يمنع من دخول سائر البقاع، فلا يمنع من دخول الحرم كالمسلم، وكل موضع لا يمنع المسلم من دخوله لا يمنع الكافر منه كسائر المواضع.

والجواب: أنه ليس إذا جاز للمسلم دخوله لكماله جاز للكافر؛ لنقصانه؛ بدليل: أن المتطهر لا يمنع من المسجد لكماله، والجنب والحائض يمنعان منه لنقصانهما، وليس إذا جاز له دخول غير الحرم من البلاد لنقصان حرمتها جاز

---

(١) رواه مسلم في الجهاد (١٧٦٧).

(٢) رواه أحمد (٦/ ٢٧٤) بنحوه.

(٣) رواه البخاري بنحوه في المزارعة (٢٢١٣)، ومسلم في المساقاة (١٥٥١).

في الحرم لكمال حرمته، وقد ثبت أن الحرم أكمل؛ بدليل: ضمان صيده وشجره وكونه حرمًا لمن لجأ إليه، وتغلظ به الدية في القتل فيه.

مسألة: إذا امتنع الذمي من بذل الجزية، ومن جريان أحكامنا عليهم إذا حكم عليهم حاكمنا، صار ناقضًا للعهد، وكذلك إذا فعل ما يجب عليه تركه والكف عنه مما فيه ضرر على المسلمين وآحادهم في مال أو نفس، وهي ثمانية أشياء: الاجتماع على قتال المسلمين، وأن لا يزني بمسلمة، ولا يصيبها باسم نكاح، ولا يفتن مسلمًا عن دينه، ولا يقطع عليه الطريق، ولا يأوي للمشركين عينًا، أعني جاسوسًا، ولا يعاون على المسلمين بدلالة، أعني: لا يكاتب المشركين بأخبار المسلمين، ولا يقتل مسلمًا ولا مسلمة.

وكذلك إذا فعل ما فيه إدخال غضاضة ونقص على الإسلام، وهي ثلاثة أشياء: ذكر الله تعالى وكتابه ورسوله بما لا ينبغي، سواء شرط عليهم الإمام أنهم متى فعلوا ذلك كان نقضًا لعهدهم أو لم يشرط في أصح الروايتين، نص عليها في مواضع، فقال في رواية أحمد بن سعيد: الذي يمنع الجزية إن كان واحدًا أكره عليها، وأخذت منه، وإن لم يعطها ضربت عنقه.

وقال أيضًا في رواية أبي الحارث في نصراني استكره مسلمة على نفسها: يقتل، ليس على هذا صولحوا، وإن طاوعته يقتل، وعليها الحد.

وقال في رواية حنبل: كل من ذكر شيئًا يعرض به للرب عَزَّوَجَلَّ فعليه القتل مسلمًا كان أو كافرًا. وكذلك نقل عنه جعفر بن محمد في يهودي سمع المؤذن يؤذن فقال له: كذبت يقتل؛ لأنه شتم.

وقال في رواية أبي طالب في يهودي شتم النبي ﷺ: يقتل، قد نقض العهد، فإن زنا بمسلمة يقتل، أتى عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بيهودي نخس مسلمة ثم غشيها

فقتله[١]. فالزنا أشد، وقد نقض العهد، وقال الخرقي في «مختصره»: في الذمي إذا قتل عبدًا مسلمًا قتل لنقض العهد.

وفي رواية أخرى: لا ينتقض العهد إلا بالامتناع من بذل الجزية وجري أحكامنا عليهم.

وقال في رواية موسى بن عيسى الموصلي عنه في المشرك إذا قذف مسلمًا يضرب.

وكذلك نقل الميموني في الرجل من أهل الكتاب يقذف العبد المسلم ينكل به بضرب ما يرى الحاكم.

وكذلك نقل عبدالله في نصراني قذف مسلمًا عليه الحد، وظاهر هذا أنه لم يجعله ناقضًا للعهد بقذف المسلم مع ما فيه من إدخال الضرر عليه بهتك عرضه.

وقال أبو حنيفة: لا ينقض عهدهم بشيء من ذلك إلا أن يكون لهم منعة فيمتنعون على الإمام ويمنعون الجزية، ولا يمكنه إجراء الأحكام عليهم، فأما إذا امتنع الواحد منهم عن أداء الجزية، أو فعل شيئًا من هذه الأشياء التي فيها ضرر على المسلمين أو غضاضة في الإسلام لم يصر ناقضًا للعهد.

وقال الشافعي: إن امتنع من فعل ما يجب عليه، وهو بذل الجزية وجري أحكامنا عليه، انتقض أمانه، وإن امتنع من فعل ما يجب تركه نظرت؛ فإن لم يكن مشروطًا في العقد لم ينتقض وجهًا واحدًا، وإن كان مشروطًا في العقد فعلى وجهين، وأما الأشياء الثلاثة فعلى وجهين:

أحدهما: الحكم فيها كالحكم فيما يجب فعله.

والثاني: أنها كالأشياء التي يجب تركها على التفصيل.

---

(١) رواه عبدالرزاق (١٠١٦٩).

فالدلالة على نقض العهد بالامتناع من بذل الجزية وجريان أحكامنا قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩]، فأمر بالكف عن قتالهم بإعطاء الجزية، فإذا امتنع من إعطاء الجزية يجب أن يكون ممن أمر بقتاله.

فإن قيل: معناه حتى يضمنوا إعطاء الجزية.

قيل: قوله ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾، يقتضي فعل العطاء دون الضمان، ولأنا قد أجمعنا على أن الضمان لابد منه في عقد الذمة، فثبت أن المراد بها: العطاء والضمان جميعًا، فإذا ضمنوا وامتنعوا من العطاء لم يحصل الشرط، فحل دمه.

وأيضًا: فإنه عقد أمان، فوجبَ أن ينتقض بالمخالفة فيما يعقد به، كالهدنة، وكل ما كان نقضًا للعهد، أو وجد من العدد الكثير كان نقضًا للعهد إذا وجد من العدد اليسير.

أصله: خيانة أهل الهدنة، فإنها لما كانت نقضًا للعهد إذا وجد من العدد الكثير كانت نقضًا للعهد إذا وجد من العدد اليسير.

فإن قيل: لا يجوز اعتبار عقد الذمة بالهدنة؛ لأن الذمة آكد من الهدنة؛ بدليل: أن أهل الهدنة إذا علموا بخيانة من خان فسكتوا عن الإنكار عليه صاروا ناقضين للعهد، وأهل الذمة إذا علموا بمن خان منهم وسكتوا عنه لم يكونوا ناقضين للعهد، وكذلك إذا خاف من أهل الهدنة الخيانة كان له أن ينبذ إليهم عهدهم ويقاتلهم، ولا يجوز إذا خاف من أهل الذمة الخيانة أن ينبذ إليهم عهدهم وينقض ذمتهم.

قيل: هما سواء في فعل العدد الكثير مع وجود هذا الفرق.

فإن قيل: أليس قد فرقتم في أهل البغي بين العدد اليسير والعدد الكثير، كذلك لا يمتنع مثله هٰهنا.

قيل: ما يجب على العدد الكثير من أهل البغي يجب على العدد اليسير، ويكون ذلك أولى، وإنما فرقنا بينهما فيما عاد إلى التخفيف، فقلنا: إذا كانت جماعة ممتنعة كبيرة لم يضمنوا ما أتلفوه من مال أو نفس سقط عنهم الضمان، ولا يسقط ذلك عن العدد اليسير، ومسألتنا في حكم التغليظ والتشديد عليهم، وحكم أهل البغي فيما عاد إلى التغليظ يسري حكم العدد اليسير والكثير.

وأيضًا: فإن حقن الدم تعلق ببذل الجزية وجريان حكم الإسلام عليهم؛ فمن امتنع منه يجب أن يعود إلى حال الإباحة كما إذا امتنع المسلم من الشهادتين وأتى بكلمة الكفر.

واحتج المخالف: بأنه إذا امتنع من أداء الجزية أمكن الإمام أن يجبره على أدائها؛ فيجب أن لا يصير ناقضًا للعهد، ولا يباح دمه، كما لو أودعه المسلم وديعة فخانه فيها، أو قذف مسلمًا، أو غصب منه مالًا، وكذب.

والجواب: أنه لا يمكن إجباره عليه إذا كتم ماله، وقعد في الحبس، وصبر على الضرب، ولأن هذا لا يمنع أن يكون ناقضًا للعهد وإن أمكن إجباره عليه كالمسلم إذا ارتد فإنه ينقض العهد، وإن أمكن إجباره عليه.

واحتج: بأنه لو امتنع المسلم من أداء الخراج والعشر لم يصر مباح الدم؛ لأن الإمام يمكنه أن يجبره على أدائه، كذلك الذمي إذا امتنع من أداء الجزية يجب أن لا يصير مباح الدم.

والجواب: أنا قد بينا أنه قد لا يمكن إجباره عليه، ويبطل به إذا ارتد المسلم، وأما الأصل فلأنه حقن دمه بالإسلام، وبهذه الأفعال لا يخرج عن

الإسلام، فلم يبح دمه لبقاء المعنى الذي حقن به دمه، والذمي حقن دمه ببذل الجزية، فإذا امتنع من أدائها فقد زال المعنى الحاقن لدمه، فصار مباح الدم، وصار كالمسلم إذا ارتد.

فصل

والدلالة على أنه إذا فعل شيئًا من الأشياء التي فيها ضرر على المسلم نقض العهد: ما روي أن نصرانيًا استكره امرأة، فرفع إلى أبي عبيدة بن الجراح فقال: على هذا صولحوا؟ وفي نسخة أخرى: صالحناكم؟! وضرب عنقه[١]؛ فثبت أنه انتقض عهده.

وروي في شروط عمر: أنه كتب إلى عبدالرحمن بن غنم أن ألحق بالشروط: من ضرب مسلمًا عمدًا فقد خلع عهده[٢].

وروى أبو عبيد في كتاب «الأموال» عن المغيرة، عن علي أنه قال: «لئن تفرغت لبني تغلب لأقتلن مقاتلهم، ولأسبين ذراريهم؛ فقد نقضوا العهد وبرئت منهم الذمة حين نصروا أولادهم»[٣].

وروى عبدالله في كتاب الحدود والكنائس، حدثني أبي قال: نا وكيع قال: نا أبو عاصم الثقفي، عن الشعبي أن رجلًا من أهل الذمة زنا بامرأة من المسلمين، فصلبه عمر، وقال: إنا لم نصالحكم على هذا[٤].

---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٢٩٤٣٤).

(٢) رواه الخلال في «أحكام أهل الملل والردة» (ص٣٥٧-٣٥٩)، والبيهقي (٩/ ٢٠٢).

(٣) رواه أبو عبيد في الأموال (٧٠، ٧١)، والبيهقي (٩/ ٢١٧)، وأبو داود بنحوه في الخراج (٣٠٤٠). قال الألباني: «ضعيف الإسناد».

(٤) رواه ابن أبي شيبة (٢٩٤٣٥)، والبيهقي (٩/ ٢٠١).

وروى سيف في كتاب «الفتوح» عن عوف بن مالك قال: كنا بإيلياء، وذكر الخبر إلى أن قال: فإذا نبطي يسوق بامرأة من المسلمين حمارًا، فلما دنا من الشجر نخس بها حمارها فتعلقت، ثم نخس بها حمارها أشد من الأول فقمص، فصرعت فأرادها، فامتنعت، واستغاثت، فأخذت عصاي، فمشيت في إثره، فأدركته، فضربت رأسه ضربة وأعجز، ورجعت إلى منزلي، وأتى عمر فاستعداه، وبرأسه جرح منكر، والدماء تسيل منه، فوافقه حين خرج من المسجد وقال: أبرأ منه الله ورسوله، فأرسل إلي، فأتاني آت فقال: هلكت يا أمير المؤمنين، غضب مني هاشمي غضبة اليوم، فلقيت معاذًا فقلت: أجرني من ظلم عمر، فحدثته الحديث فقال: أنا جارك من ظلمه، وخرج بين يدي، وقال: إذا رأيتني قد جلست إليه فادخل، فدخل معاذ، واستأذنت، فأقبل علي غضبانًا، فقال معاذ: إني قد أجرته من ظلمك؟ قال عمر: وأنا أجيره من ظلمي، فسألني فحدثته، فقال: يعرف الصدق إذا حدث، فقال للنبطي: اصدقني، فأخبره، وأرسل إلى المرأة، فقال له قائل: علام تبرزها للناس فهتك بقية ستر، أرسل إليها، فأرسل إليها، فأتاه بمثل ذلك، فقال عمر: ما على هذا صالحتهم، فأمر بالرجل فصلب، فكان أول مصلوب رأيته بالشام في الإسلام[1]. فإذا كان قد صلب من هم بإصابة مسلمة، ولم يقدر على ذلك لاستغاثتها إذا أصابها بزنا أو نكاح.

وروى عبدالله بن أحمد في كتاب الحدود والبيع والكنائس بإسناده عن عمر أنه كتب إلى عبدالرحمن بن غنم: امض لهم ما سألوا، وألحق فيه حرفين

(١) رواه الخلال في «أحكام أهل الملل والردة» (ص٣٥٧)، والبيهقي (٩/ ٢٠١).

اشترطها عليهم مع ما شرطوا على أنفسهم: أن لا يشتروا من سبايانا شيئًا، ومن ضرب مسلمًا عمدًا فقد خلع عهده[١]. ففي هذا تنبيه على أن ما زاد على الضرب أولى أن يخلع عهده.

وروى سيف في الجزء الخامس عشر بإسناده قال: كان صلح عمر الذي صالح عليه أهل الذمة وإن سبّوا مسلمًا إن انتهكوا عقوبة، وإن قاتلوا أن يقتلوا[٢]. ولأنه فعل ما ينافي الأمان وفيه ضرر على المسلمين، فأشبه إذا اجتمعوا على قتال المسلمين، والدليل على الوصف أنه لا خلاف أنه لا يجوز لهم فعل هذه الأشياء، وفعلها ينافي الأمان، ولا خلاف أنه إذا اجتمعوا على قتال المسلمين أنه يبيح دماءهم.

واحتج المخالف: بأنهم لو أظهروا منكرًا في دار الإسلام، مثل إحداث البيع والكنائس في دارنا، ورفعوا أصواتهم بكتبهم، وبصوت النواقيس، وإطالة البنيان على أبنية المسلمين، وإظهار الخمر والخنازير، وكذلك ما أخذ عليهم تركه من التشبه بالمسلمين في ملبوسهم ومركوبهم وكُناهم وشعورهم.

والجواب: أن من أصحابنا من جعله ناقضًا للعهد بهذه الأشياء، وهو ظاهر كلام الخرقي؛ لأنه قال: ومن نقض العهد بمخالفة شيء مما صولحوا عليه عاد حربيًا، فعلى هذا لا نسلم، وإن سلمنا، فالمعنى فيه: أنه لا ضرر على المسلمين فيها، وإنما نهوا عن فعلها لما في إظهارها من المنكر، وفي مسألتنا في فعلها ضرر بالمسلمين فافترق.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه الطبري في «تاريخه» (٤/ ٢٣) عن سيف.

فصل

والدلالة على أنه إذا ذكر الله تعالى وكتابه ورسوله بما لا ينبغي أن ينقض العهد ما روى أحمد نا هشيم قال: نا حصين عمن حدثه عن ابن عمر قال: مر به راهب فقيل: إن هذا سيب رسول الله ﷺ، فقال ابن عمر: لو سمعته لقتلته، إنا لم نعطهم الذمة على أن يسبوا نبينا(١). ولأن الذمة معنى يحقن بها الدم، فوجب أن يبطل لشتم النبي ﷺ كالأيمان، بل الأيمان آكد من عقد الذمة، ثم ثبت أنه يبطل الإسلام بذلك فالأمان أولى.

فإن قيل: فالقول بالتثليث ينقض الإيمان ولا ينقض الأمان، وكذلك هٰهنا.

قيل: لا نسلم هذا، والخلاف في ذكر الله تعالى، وفي ذكر النبي ﷺ، وهو الذي نص عليه أحمد في رواية حنبل: إذا ذكر شيئًا يعرض به الرب، وفي رواية جعفر: إذا كذب المؤذن.

واحتج المخالف: بما روى الزهري عن عروة عن عائشة قالت: دخل رهط من اليهود على النبي ﷺ فقالوا: السام عليك، قالت: ففهمتها فقلت: عليكم السام واللعنة، فقال النبي ﷺ: «**مهلًا يا عائشة؛ فإن الله يحب الرفق في الأمر كله**» فقلت: يا رسول الله، ألم تسمع ما قالوا؟ قال النبي ﷺ: «**قد قلت: وعليكم**»(٢) ومثل هذا الدعاء لو كان من مسلم لصار به مرتدًا، ولم يقتلهم النبي ﷺ بذلك.

والجواب: أن هذ كان في حال ضعف الإسلام، ألا ترى أنه قال لعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «**فإن الله يحب الرفق في الأمر كله**».

---

(١) رواه الخلال في أحكام أهل الملل ص ١١٤، وابن أبي شيبة (٣٧٤٣٣).

(٢) رواه البخاري في الأدب (٥٦٧٨)، ومسلم في السلام (٢١٦٥).

واحتج: بما روي أن امرأة أتت النبي ﷺ بشاة مسمومة، فأكل منها، فقيل له: ألا تقتلها يا رسول الله؟ قال: «**لا**»[(١)] رواه أنس. ومعلوم أن هذا الفعل لو وجد من مسلم لصار مباح الدم، ومع ذلك فلم يقتلها.

والجواب: أنه قد قيل أن الواقدي روى أن النبي ﷺ قتل المرأة التي أطعمته الشاة المسمومة[(٢)]. والذي ذكر الأموي في المغازي أن النبي قال لها: «**ما حملك على هذا؟**» قالت: أردت أن أعرف إن كنت نبيًا لم يضرك، وإن كنت مدعيًا أرحت منك، فتركها[(٣)]، فعلى هذا لم تقصد قتله.

واحتج: بأن سب النبي ﷺ يجري مجرى سب الله تعالى؛ لأنه يوجب الكفر، وقد علمنا أن النصارى يسبون الله بقولهم: ثالث ثلاثة، ومع هذا لا نقتلهم، كذلك إذا سبوا النبي ﷺ يجب أن لا نقتلهم.

والجواب عنه: ما تقدم، وهو أننا لا نسلم، والخلاف فيهما سواء.

فصل

والدلالة على أن نقض العهد يحصل بهذه الأشياء وإن لم يشترطه الإمام في عقد الذمة؛ لأن الأمان يقتضي الكف عن الإضرار، وفي هذه الأشياء إضرار، فيجب أن ينتقض العهد بفعلها كما لو شرط ذلك في عقد الأمان، ولأنه عقد أمان فانتقض بالمخالفة من غير شرط كالهدنة.

واحتج المخالف: بأن الصحابة حكموا بنقضه بمخالفة الشرط، ففي

---

(١) رواه البخاري في الهبة (٢٤٧٤)، ومسلم في السلام (٢١٩٠).

(٢) الواقدي في المغازي (٢/ ٦٧٨).

(٣) رواه الطبري في تهذيب الآثار (٢٨٦٩)، عن ابن عباس، ورواه أبو داود في الديات عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (٤٥١٢) وفيه: فأمر بها فقتلت. قال الألباني: «حسن صحيح».

حديث أبي عبيدة: «ما على هذا صالحناهم»[١] وكذلك قول ابن عمر: «إنا لم نعطهم الذمة على أن يسبوا نبينا».

والجواب: أن هذا لم يقتض أنا شرطنا عليهم ذلك، فلأجل ذلك قتلناهم، ويحتمل أن يكون معناه: أن عقد الإمام اقتضى الكف عما فيه ضرر علينا.

فصل

إذا نقض العهد بمخالفة شيء من هذه الشروط فإنه لا يرد إلى مأمنه، فإن تاب فالإمام فيه بالخيار بين القتل والاسترقاق على ظاهر كلام أحمد في رواية أحمد بن سعيد: إذا منع الجزية ضربت عنقه. وفي رواية أبي الحارث: إذا زنا بمسلمة قتل، وللشافعي قولان: أحدهما: مثل قولنا، والثاني: يرد إلى مأمنه.

دليلنا: أنه عقد الذمة لنفسه على أن يكف عنا ونكف عنه، فإذا نقض العهد عاد معناه الأول، فكأنه وجد لص حربي في دار الإسلام، ويفارق هذا إذا دخل إلينا بأمان بين؛ لأنه غير مفرط؛ فلهذا بقي أمانه، وههنا هو مفرط في نقض العهد، فلهذا زال أمانه، ولأن في رده إلى دار الحرب ضررًا على المسلمين؛ لأنه يكثر جمعهم، ويكون حربًا لنا.

واحتج المخالف: بأنه عقد الذمة ليكون في أمان، فإذا نقض العهد صار كأنه دخل بأمان صبي، وكان على الإمام رده.

والجواب عنه: ما تقدم.

فإن قيل: فأحمد قد أطلق بأنه يقتل، فمن أين قلتم أنه مخير بين القتل وبين غيره؟

---

(١) سبق تخريجه.



قيل: لأنه قد نص في الأسير على الخيار بين أربعة أشياء، وحكم هذا حكم الأسير؛ لأنه كافر حصل في أيدينا بغير أمان. ويحمل إطلاق قول أحمد على القتل إذا رآه الإمام صلاحًا.

فإن قيل: فما تقولون في ماله؟

قيل: قد قال الخرقي: حل دمه وماله. فظاهر أن ماله غنيمة.

وقال أبو بكر في كتاب «الخلاف»: إذا أودع الحربي المستأمن في دار الإسلام ثم لحق بدار الحرب فأسر أو قتل أنه يرد إلى ورثته، كذلك يجب أن يكون هاهنا. فيخرج في المسلمين وجهان:

أحدهما: أنه إذا بطل الأمان في نفسه بطل في ماله على ظاهر كلام الخرقي.

والثاني: لا يبطل في ماله على ظاهر كلام أبي بكر. وقد سبق الكلام في هذه المسألة في أول السير.

فإن قيل: أليس قد قلتم: إذا نقض العهد بسب النبي ﷺ لا تقبل توبته ويتحتم قتله، هلا قلتم في بقية الأشياء يتحتم قتله ولا يخير الإمام في قتله وتركه؟

قيل: لأن سب النبي ﷺ قذف لميت، فلا يسقط بالتوبة كقذف الآدمي.

مسألة: في البيع والكنائس التي يجوز إقرارها على ما هي عليه إذا انهدم منها شيء أو تشعث وأرادوا عمارته وتجديده فليس لهم ذلك في إحدى الروايات، نقلها عبدالله، فقال: وما انهدم لهم أن يبنوها. نقلتها من كتاب أحكام أهل الملل تصنيف أبي بكر الخلال.

ورأيت بخط أبي حفص البرمكي في رسالة أحمد إلى المتوكل في هدم البيع رواية عبدالله بن أحمد عن أبيه، وذكر فيها كلامًا طويلًا إلى أن قال: ما انهدم فلهم أن يبنوها. وهذا يقتضي اختلاف اللفظ عن عبدالله، ويغلب في ظني أن

ما ذكره أبو بكر أضبط، ونقل حنبل، فإن كان في المدينة لهم شيء فأرادوا أن يرمّوه رموه، ولا يحدثوا فيها شيئًا؛ فإن انهدمت الكنيسة أو البيعة بأصلها لم يبدلوا غيرها. وظاهر هذه جواز رم ما تشعث، ومنع البناء عند خراب جميعها، وهو اختيار أبي بكر الخلال في كتاب أحكام الملل.

ونقل محمد بن موسى بن مشيش عن أحمد: ليس لهم أن يحدثوا إلا ما صولحوا عليه، إلا أن يبنوا ما انهدم ما كان لهم قديمًا، وظاهر هذا جواز ذلك على الإطلاق.

وقال ركن الفقهاء: وجه الأولة: ما حدثني أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب وعبدالكريم بن الحسين القصاني قالا: نا محمد بن أحمد بن محمد بن رزقويه ولي منه إجازة قال: نا محمد بن عمرو إملاء، قال: حدثنا محمد بن غالب: نا بكر بن محمد القرشي، قال: نا سعيد بن عبدالجبار، عن سعيد بن سنان، عن أبي الزاهرية، عن كثير بن مرة، قال: سمعت عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: قال رسول الله ﷺ: **«لا تبني كنيسة في الإسلام، ولا يجدد ما خرب منها»**[1]، وهذا نص.

وروى أبو بكر بإسناده في شروط عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عليهم: ولا نجدد ما خرب من كنائسنا[2]. وظاهر هذا أنه إجماع منهم؛ لأنه لم يظهر خلافه عن أحد منهم، ولأنه بناء لا يملك إحداثه، فلا يملك تجديده، كالبناء في أرض الغير بغير إذنه، وذلك لو أرادوا إحداث بناء بيعه في دار الإسلام لم يجز لهم ذلك، كذلك لا يملكون تجديدها.

---

(١) رواه أبو نعيم في تاريخ أصبهان (١/ ٤٣٠)، وأبو الشيخ في طبقات المحدثين بأصبهان (٣/ ٣٨).

(٢) رواه البيهقي (٩/ ٢٠٢).

فإن قيل: البناء في ملك الغير بغير إذنه لا يملك استدامته فلا يملك تجديده، وهذه يملكون استدامتها، فملكوا تجديدها.

قيل: لو أعاره حائطًا يطرح عليه خشبة جاز له استدامة ذلك، فلو انهدم الحائط فبناه صاحبه لم يملك المستعير تجديد المنفعة به، وكذلك لو ملك الذمي دارًا عالية البنيان، فإن له أن يستديم ذلك، فلو انهدمت فأراد بناءها لم يكن له أن يبنيها على ما كانت، بل يساوي بها بنيان جيرانه من المسلمين أو دونهم؛ ولأن الإمام إذا فتح بلدًا فيه بيعة خراب لم يجز لهم بناءها بعد الفتح، كذلك هٰهنا. وإن سلم المخالف هذا فهو جيد؛ وكذلك لو ملك الذمي دارًا علية البنيان جاز له أن يستديم ذلك، فلو انهدمت فأراد بناءها لم يكن له أن يبينها على ما كانت، بل يساوي بها بنيان جيرانه من المسلمين أو دونهم.

فإن قيل: ما تقولون لو خربها المسلمون؟

قيل: لا يعاد كما لو خربت الدار العالية لا تعاد، وأنه لو انهدم جميعها زال الاسم عنها؛ ولهذا قالوا: لو حلف لا دخلت دارًا فانهدم جميعها ودخل براحها لم يحنث لزوال الاسم. فلو قلنا: يجوز لهم بناؤها كان فيه إنشاء بيعة في دار الإسلام، وهذا لا يجوز، كما لو لم يكن هناك بيعة أصلًا.

واحتج المخالف: بأنا نقرهم فيها، فلو منعوا من تجديد ما خرب ورمّ ما شعث بطلت رأسًا؛ لأن البناء لا يبقى أبدًا، فإذا كان فيه إبطال ما يدل لهم سقط.

والجواب: أنا نقرهم فيها مدة بقائها، كما نقر المستأمن مدة أمانه، وكان المعنى فيه أنا ملكناها عليهم بالفتح.

يبين صحة هذا: أن عمر أقرهم عليها مدة بقائها.

مسألة: يجوز مهادنة أهل الحرب أكثر من عشر سنين على ظاهر كلام أحمد؛

لأنه قال في رواية أحمد بن سعيد وقد سئل عن الموادعة هل تجوز اليوم؟ فقال: إذا كان عند الحاجة وداع النبي ﷺ، ووداع معاوية، فأطلق القول بالجواز.

وقال أيضًا في رواية حرب في قوم في نحور العدو وادعوا أهل قرية على أن يعطيهم العدو في كل سنة كذا وكذا: فهو جائز، فإن وادعوهم على أن يدفع المسلمون إليهم لم يجز، وهو قول أبي حنيفة.

وقال الشافعي: لا يجوز أكثر من عشر سنين، وهو اختيار أبي بكر من أصحابنا؛ لأنه حكى كلام الشافعي في كتاب «الخلاف» وقال: اتفقنا على ذلك.

دليلنا: أن عقد الهدنة إنما جاز إذا رأى الإمام في ذلك مصلحة، وقد تتفق المصالح في المدة اليسيرة والكبيرة، فوجب اعتبار ما يراه الإمام؛ ولأنها مدة تتضمن ترك القتال فلم تختص بهذه المدة كالصلح عن الخراج والجزية؛ ولأن ما اشترط فيه الأجل لم يتقدر بهذه المدة كآجال الديون والإجارات.

واحتج المخالف: بأن القياس يقتضي وجوب قتالهم، وأنه لا يجوز تأخيره إلا في القدر الذي حصل الاجتماع عليه، وهو مدة عشر سنين بنص السنة، وهو ما روى المسور بن مخرمة قال: صالح رسول الله ﷺ عام الحديبية سهيل بن عمرو على وضع القتال عشر سنين ليكف الناس ويأمن بعضهم من بعض[1].

الجواب: أن القتل المستحق يجوز تأخيره؛ بدليل: قتل الذمي، فامتنع أن يكون موجب القياس ما قالوا، وأما صلح النبي ﷺ هذه المدة؛ فلأنه رأى المصلحة في ذلك، وهذا موجود فيما زاد إذا كانت المصلحة فيه.

---

(١) رواه أبو داود في الجهاد (٢٧٦٥)، وأحمد (٤/ ٣٢٣). قال الألباني: حسن.

كتاب الصيد والذبائح

مسألة: حد التعليم أن يصطاد ولا يأكل، أومئ إليه في رواية صالح وعبدالله، في كلب علم المجوسي إذ أرسله المسلم، فسمى فأخذ فقتل فلا بأس يكون ذلك تعليمًا، وظاهر هذا أنه يصير معلمًا بالقتل من غير أكل، وهو قول أبي حنيفة، وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمد: حد التعليم أن يصطاد ثلاث مرات ولا يأكل، فإذا اصطاد الرابع أكل منه.

دليلنا: أن التعليم ليس له حد كتعليم الصناعات، ولأن ما لا يعلم حقيقة فإنه يرجع فيه إلى غلبة الظن؛ وكونه معلمًا لا يعلم حقيقة؛ لأن الكلب قد يمسك الصيد ويترك الأكل لشبع ونحوه، فإذا كان كذلك اعتبر في كونه معلمًا غلبة الظن، وليس اعتبار ثلاث مرات بأولى من اعتبار مرتين، فلما سقط أحدهما وجب أن يسقط الآخر.

واحتج المخالف: بأن إمساكه مرة لا يدل على كونه معلمًا، وإمساكه مرارًا كثيرة يدل عليه، ولابد من حد فاصل بين القليل والكثير، فيجب أن يكون ذلك الحد ما ثبت له حكم الكثرة في الأصول وهو الثلاث.

والجواب: أنا لا نسلم هذا، بل نقول: إمساكه مرة يدل على ذلك؛ لأن طريقه غلبة الظن؛ ولأنها صنعة من الصنائع، فلا يعتبر فيها التكرار.

واحتج: بأن ما ورد الشرع به مطلقًا مفتقر إلى تحديد كان المرجع في تحديده الشرع واللغة، وإذا لم يكن له في الشرع ولا في اللغة حد كان المرجع في تحديده وتقديره إلى عرف الناس وعادتهم، كالحرز والقبض والتفرق والحيض والنفاس.

والجواب: أنا قد بينا أن ما لا حقيقة له يجب أن يرجع فيه إلى غلبة الظن، وهذا مما لا حقيقة له.

فإن قيل: أليس قد قلتم: لا تثبت بأول مرة حتى يتكرر بها ثلاثًا، فهلا قلتم في التعليم ذلك؟

قيل: ثبوت العادة هناك يتضمن ترك الصلاة والصيام، وذلك حكم من أحكام الحيض، فاعتبر فيه التكرار كالإقرار، ليس كذلك هٰهنا؛ لأن هذا صفة، فلا يعتبر فيه التكرار.

مسألة: لا يجوز الاصطياد بالكلب الأسود، ولا يباح أكل ما قتل، نص عليه في رواية حرب، وابن منصور، وحنبل، وهو قول إبراهيم، وقتادة فيما رواه أبو بكر الخلال عنهما، خلافًا لأبي حنيفة ومالك والشافعي في قولهم: يجوز صيده، ويباح أكله.

دليلنا: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**الذكاة في الحلق واللبة**»[1]. وهذا يقتضي أنه متى وجد العقر في غير الحلق واللبة لم يبح إلا ما خصه الدليل؛ ولأن الكلب الأسود مأمور بقتله؛ بدليل: ما روى عبدالله بن مغفل قال: قال رسول الله ﷺ: «**لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها فاقتلوا منها الأسود البهيم**»[2]، وإذا كان مأمورًا بقتلها كان ممنوعًا من إمساكها، وإذا منع من إمساكها منع من تعليمها، وإذا منع منه حصل وجوده كعدمه، فيجري مجرى الصيد بكلب غير معلم، وذلك لا يجوز.

فإن قيل: هذا الخبر كان في صدر الإسلام ونسخ.

قيل: مدعي النسخ يحتاج إلى دليل.

---

(١) رواه الدارقطني (٤/ ٢٨٣)، وابن الجوزي في «التحقيق» (٢/ ٣٦١).

(٢) رواه أبو داود في الصيد (٢٨٤٥)، والترمذي في «الأحكام» (١٤٨٦)، والنسائي في الصيد والذبائح (٤٢٨٠)، وابن ماجه في الصيد (٣٢٠٥). قال الألباني: «صحيح».

فإن قيل: فمسألة الخلاف في الأسود الذي حكم بصحة تعليمه.

قيل: لا يمنع من صيده كالكلب العقور.

فإن قيل: الأمر بقتله.

قيل: الكلب العقور لا يصح صيده؛ لأنه لا يصح تعليمه؛ لأن التعليم إذا أرسل استرسل، وإذا زجر انزجر، وهذا لا يوجد فيه؛ لأن عقره منع من ذلك.

وأيضًا: فإن النبي ﷺ قد أخبر أن الكلب الأسود شيطان بطريق حديث أبي ذر: «**الكلب الأسود يقطع الصلاة**». قيل: يا أبا ذر فما بال الأسود من الأصفر! فقال: سألت النبي ﷺ فقال: «**الكلب الأسود شيطان**»[1]. وإذا ثبت أنه شيطان فنقول: هذا صيد قتله الشيطان فكان محرمًا.

دليله: لو سلك الشيطان في صيد فحفظه حتى قتله وهذا يعلم من جهة الظاهر، كما قال تعالى: ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وأيضًا: فإنه صيد كلب أسود، فلا يباح أكله.

دليله: إذا أرسله فغاب عن عينه، ولم يتبع أثره، ثم أدرك الصيد ميتًا، أو استرسل الكلب بنفسه، فزجره، فقتل الصيد.

وليس لهم أن يقولوا: إن هناك لو كان الكلب أبيضًا لم يبح أكل صيده؛ لأنا لا نسلم هذا.

وأيضًا: فإن إباحة الصيد تفتقر إلى مرسل، وهو الآدمي، ومرسَل وهو الكلب، ثم ثبت أن المرسل وهو الآدمي ينقسم؛ فمنه ما لا يباح صيده مع

---

(١) رواه مسلم في الصلاة (٥١٠).

وجوب المطلوب منه من الإرسال والتسمية، وهو إذا كان مجوسيًا أو مرتدًا، وكذا يجب أن يكون المرسل ينقسم منه: ما لا يباح صيده مع وجود المطلوب منه من التعليم وليس إلا الأسود.

فإن قيل: علة المجوسي والمرتد معلومة، وهو عدم الكتاب، وليس هٰهنا ما يمنع صيد الأسود.

قيل: لا يمتنع أن لا يعلم علته، ويمنع من صيده، كما قلتم في السن والظفر لا يصح الزكاة به، وإن لم تعلم علته.

فإن قيل: قد علمنا علته، وهو أنهما مدى الحبشة.

قيل: ما له حد مدى للحبشة، ولا يمنع الزكاة به.

فإن قيل: فهناك منعنا للأثر، وهو نهي النبي ﷺ.

قيل: وهٰهنا أمر بقتله، وذلك يمنع تعليمه، ولأن علة هذا أيضًا معلومة وهو كونه شيطانًا.

وأيضًا: فإنها بهيمة ورد الشرع بقتلها، فأثر فيما كان مباحًا منها.

دليله: الموطوءة لما أمر الشرع بقتلها حرم أكلها، كذلك هٰهنا: يجب أن يحرم أكل صيدها، فإن منعوا الأصل دللنا عليه بالخبر وهو قوله: «**اقتلوه واقتلوها**»[1].

وأيضًا: فإن المقدور عليه ينقسم بالآلة التي تحصل الذكاة بها مع وجود المقصود منها، فمنها ما لا يجوز الذكاة كالسن والظفر، ومنها ما يجوز: يجب أن ينقسم في غير المقدور عليه مع وجود المقصود منها، وصيدهم لا ينقسم.

---

(١) رواه أبو داود في الحدود (٤٤٦٤)، والترمذي في الحدود (١٤٥٥). قال الألباني: «حسن صحيح».

وأيضًا: فإنه حيوان ورد الشرع بقتله، فأثر في صيده.

دليله: المرتد، ولا يلزم عليه من وجب قتله قصاصًا.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]، وقول النبي ﷺ: «**إذا أرسلت كلبك المعلم فكل**»[١].

والجواب: أن هذا عام، فنحمله على غير الكلب الأسود؛ بدليل ما ذكرنا.

واحتج: بأنه جارحة معلومة، أشبه سائر الكلاب.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يتفقا في التعليم، ويختلفا في الإباحة، كالمسلم والمجوسي اتفقا في الإرسال والتسمية، واختلفا في الإباحة. وعلى أنا قد بينا أن هذا التعليم ممنوع منه، وإذا كان ممنوعًا كان وجوده كعدمه؛ ولأن هذه الجارحة فارقت غيرها، ألا ترى أن الشرع ورد بقتلها.

واحتج: بأن كل جارح لو كان أبيضًا جاز الاصطياد بالأسود منه كالبازي والصقر.

والجواب: أنه لا يجوز اعتبار الكلب بالبازي؛ بدليل: أن البازي لو أكل من الصيد أبيح له، والكلب لم يبح.

فإن قيل: إنما كان كذلك؛ لأن البازي يعلم بالأكل، فلا يدل أكله على أنه غير معلم، والكلب يعلم بترك الأكل، فإذا أكل من الصيد استدل على عدم التعلم.

قيل: لا نسلم أن له تعليمًا صحيحًا؛ لما بينا، فيستوي فيه أكله وعدمه. وعلى أنه إنما استوى الأسود والأبيض لتساويهما في المنع من قتله، وفي الكلب قد

---

(١) رواه البخاري في الوضوء (١٧٣)، ومسلم في الصيد والذبائح (١٩٢٩).

اختلفا، **فأمر بقتل الأسود**، وللقتل تأثير في المنع، ولأن الشرع أخبر أنه شيطان، والبازي بخلافه.

على أنه قد قيل: إنه لو كان يعلم بالأكل لوجب إذا لم يأكل أن لا يباح أكله كالكلب لما كان تعليمه بترك الأكل لم يؤكل صيده إذا أكل، ولأن تعليمه بالأكل من يد صاحبه لا من غيره.

فإن قيل: لا تأثير للون في المنع من الصيد، وإنما التأثير للتعليم وعدمه.

قيل: لا نقول أن اللون هو المانع من الاصطياد، وإنما المانع الأمر بقتله، ولأنه شيطان، وهذه علل مؤثرة في الإباحة.

فإن قيل: فما تقولون لو زال سواده بأن حلق شعره فنبت له شعر أبيض؟ وقد قيل: أن هذه عادة أهل مصر في الحمر هل يزول الحظر ويحصل الإباحة؟

قيل: يحتمل أن نقول: يجوز الاصطياد به؛ لأن الصفة التي تعلق المنع قد زالت، وليس يمتنع أن يزول عنه حكم القتل، ويزول كونه شيطانًا لزوال الصفة كما تتغير صفات الآدمي من كفر إلى الإسلام.

مسألة: إذا سمع حسًا بليل ظنه إنسانًا أو دابة فرماه فإذا هو صيد، أو أصاب صيد غيره لم يؤكل، ولا يحل أكل الصيد إلا أن يرميه وهو يريد الصيد، ويكون الذي أراده وسمع حسه ورمى صيدًا، وقد أومأ أحمد إلى هذا في رواية مهنا فيمن رمى هدفًا فأخطأه فأصاب صيدًا: لم يأكله؛ لأن هذا هدف لم يسم عليه.

قيل له: أرأيت إن سمى فأخطأه وأصاب صيدًا؟ فقال: لا يسمي على الهدف. فجعل العلة في المنع أن المقصود بالرمي ممن لا يقصد بالتسمية، وهو قول محمد، وقال أبو حنيفة والشافعي: يباح أكله إذا سمى عليه.

دليلنا: أن من شرط الاصطياد أن يوجد القصد إلى الصيد، وإذا ظن أنه من إنسان فرماه فلم يقصد إلى الاصطياد فيجب ألا يؤكل الذي أصابه وإن كان صيدًا؛ ألا ترى أنه لو رمى غرضًا فأصاب صيدًا لم يؤكل عند أبي حنيفة، وكذلك لو أرسل كلبه على بهيمة عليها فأصاب صيدًا لم يؤكل، أو أرسل سهمه وهو لا يرى شيئًا، فأصاب صيدًا، لم يبح أكله، كذلك هٰهنا، ولو أرسل كلبه على الهدف فأصاب صيدًا فإنه لا يباح أكله عند الشافعي، كذلك السهم مثاله. ولهم سؤال يأتي ذكره.

واحتج المخالف: بأنه قصد هذه العين، وهي صيد، وقد سمى وأصاب ما قصده، فوجب أن يجوز أكله، فهو مثل إن يتيقن أنه صيد ويرميه، فيجوز أكله.

والجواب: أن المعنى في الأصل أنه قصد إلى الصيد، وهٰهنا لم يقصد، فهو كما لو رمى هدفًا أو شاة يجرب عليها.

واحتج: بأن الاعتبار بقصده إلى فعل وإن لم يقصد ذكاة شيء؛ بدليل أنه لو كانت بيده سكين يتلاعب بها على حلق شاة فصار ذبحًا من غير قصد حل أكلها.

والجواب: أنه لا نسلم هذا، وهكذا الخلاف فيما إذا سمع حسًا فظنه سبعًا أو خنزيرًا فرمى فأصاب ظبيًا.

واحتج المخالف: بأن الخنزير صيد، فإذا رمى وسمى فقد قصد الاصطياد، وأصاب صيدًا مباح الأكل، فوجب أن يباح، كما لو رمى غيره من الصيود فأصاب ظبيًا.

والجواب: أنا لا نسلم أن الخنزير صيد، وإنما الصيد عبارة عما يباح أكل لحمه، وعلى أن المعين في الأصل أنه رمى ما يحل أكله، وهو إذا رمى ما لا يحل أكله، فهو كالآدمي.

فصل

فإن رمى هدفًا أو رمى في الهواء فأصاب صيدًا لم يبح أكله خلافًا للشافعي في قوله: يباح، والدلالة عليه: أن السهم آلة للاصطياد، فإذا أرسله على غيره فأصاب صيدًا، لم يبح، كما لو أرسل كلبه على الهدف فأصاب صيدًا، وافق الشافعي: أنه لا يباح.

فإن قيل: الكلب له قصد واختيار، والسهم بخلافه.

قيل: ما كان يجب أن يؤثر هذا في المنع إذا وجد الإرسال، كما لو أرسله على صيد بعينه فأخذ غيره فإنه يباح، وإن علمنا أنه أخذه بقصده واختياره.

مسألة: إذا أرسل سهمًا أو كلبًا على صيد بعينه فصاد غيره حل أكله، نص عليه في رواية ابن القاسم وابن إبراهيم، وهو قول أبي حنيفة والشافعي.

وقال مالك: لا يحل.

دليلنا: قوله ﷺ: **«إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله عليه فكل ما أمسك عليك»**[1]، ولأنه رمى وهو قاصد إلى الصيد، وقد سمى، فجاز أكله، كما لو أصاب العين التي قصدها، ولأنه قد حكي عن مالك أنه لو رأى صيودًا كبارًا، فأرسل عليها، وكان بينها صيود صغار، فصاد الكلب واحدًا من الصغار حل أكله، وإن لم يكن الإرسال على الصغار؛ لأنها لم تكن مشاهدة، كذلك هٰهنا، ورأيت ابن القصار يمنع هذا، وقال: إن نوى الكبار دون الصغار لم تؤكل الصغار، وكذلك لو نوى ما رآه، وإنما يجوز إذا نوى صيد كل ما يصطاد من كبار وصغار، ولأن هذا أمر لا يمكن التحرز منه؛ لأن عادة

---

(١) سبق تخريجه.

الكلب أن يأخذ ما قرب منه من الصيد، فإذا أرسل على صيد فعرض له غيره أقرب منه أخذه، فلا يمكن حفظه من ذلك. فعفي عن هذا لعدم إمكان التحرز منه كما عفي عن اعتبار المحل في غير الممتنع؛ لأنه لا يمكن التحرز منه.

فإن قيل: يمكن الاحتراز منه بأن ينوي كل صيد يصطاده.

قيل: فيجب أن يحترز أيضًا في محل الذكاة فينوي كل موضع يصيبه الكلب، ولما لم يعتبر في المحل كذلك في عين الصيد، ولأن هذا يوجب أن نقول: إذا رأى خنازير فأرسل عليها كلبه ينوي الصيد أن يباح لوجود النية.

فإن قال: يباح، لم يصح؛ لأنه ليس هناك صيد مقصود، وإن قال: لا يباح، لا يصح اعتبار النية.

واحتج المخالف: بأن الذكاة تحتاج إلى نية؛ لقوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**»(١).

والجواب: أنه قد نوى الصيد؛ لأنه حين رمى قصد صيدًا.

واحتج: بأنه عقر صيدًا لم يرسل عليه، فهو كما لو استرسل بنفسه.

والجواب: أن المعنى هناك: أنه أمسك على نفسه، وقال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾، فلهذا لم يبح أكله، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه أمسك على صاحبه؛ لأنه استرسل بإرساله، ثم هذا يبطل به إذا أرسله على الكبار فأخذ الصغار.

واحتج: بأن الذكاة تفتقر إلى قصد؛ ولهذا لم تصح ذكاة المجنون.

والجواب: أن القصد قد وجد، وهو إرساله على صيد في الجملة، ألا ترى أنه لو أرسل على غير صيد فأصاب صيدًا لم يبح.

---

(١) رواه البخاري في بدء الوحي (١)، ومسلم في الإمارة (١٩٠٧).



مسألة: إذا رمى طائرًا بسهم فأصابه، ووقع على الأرض، فوجد ميتًا حل أكله نص عليه في رواية جعفر بن محمد في الصيد إذا رمي بسهم فتردى من جبل: لا يؤكل، فإن سقط من فوق إلى أسفل ولم يترد: أكل، وكذلك الطير إذا سقط من الهواء إلى الأرض يؤكل، وهو قول أبي حنيفة والشافعي، وحكي عن مالك: إن لم تنفذ مقاتله لا يحل أكله.

دليلنا: ما روى أحمد في مسائل عبدالله بإسناده عن أبي ثعلبة الخشني أنه قال للنبي ﷺ.... وذكر الخبر، إلى أن قال: يا رسول الله أفتني في قوسي، قال: «**كل ما أمسكت عليك قوسك**»، قال: ذكي وغير ذكي؟ قال: «ذكيًا وغير ذكي»[1]. وهذا مما قد أمسكه عليه قوسه، ولأنه صيد وقع من الإصابة على ما لا يقتل من وقوعه عليه غالبًا، فلم يحرم بذلك أكله، كما لو رمى عن الأوعرة من الوحش فأصابه، فوقع على الأرض فمات، ولا يلزم عليه إذا وقع على جبل ثم تردى منه أو في بناء؛ لأن ذلك يقل مثله غالبًا، ولأن وقوع الطائر على الأرض يعقب إصابة السهم به أمر لا يمكن التحرز منه؛ فعفي عنه كما عفي عن المحل في غير المقدور عليه؛ لأنه لا يمكن التحرز منه، كذلك هٰهنا.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**الذكاة في الحلق واللبة**»[2].

والجواب: أنه محمول على ما إذا كان مقدورًا عليه؛ بدليل: ما ذكرنا.

واحتج: بالقياس عليه إذا وقع على جبل فتردى إلى الأرض فمات، أو وقع في ماء فمات.

---

(١) رواه أبو داود في الصيد (٢٨٥٧)، والنسائي في الصيد (٤٢٩٦)، وأحمد (٢/ ١٨٤).
قال الألباني: «حسن».

(٢) سبق تخريجه.

والجواب: أن وقوعه على الجبل وفي الماء سبب للتلف، ألا تراه يقتل بانفراده، وإذا اجتمع مع الجرح الذي هو سبب للتلف اجتمع هناك أمر مبيح وأمر حاظر، فغلب حكم الحظر، ووقوعه على الأرض ليس سببًا للتلف، فالظاهر حصول تلفه من الجرح الحاصل به، فحل أكله، ولأن ذلك مما يمكن الاحتراز منه، ووقوعه على الأرض مما لا يمكن الاحتراز منه.

مسألة: صيد المجنون وذكاته لا تصح، نص عليه في رواية مهنا في المجنون يذبح إن كان مغلوبًا على عقله لم تؤكل ذبيحته، ولا يكون بمنزلة الناسي، وعلى قياسه السكران خلافًا لأصحاب الشافعي في قولهم: يصح صيده وذكاته.

دليلنا: أن القصد معتبر في الذكاة؛ بدليل أنه: يعتبر فيها مذكي مخصوص، وهو من له كتاب، فأما المجوسي والمرتد فلا تصح ذكاته، وليس لواحد منهما قصد صحيح، فلم تصح ذكاته.

يبين صحة هذا: أن إزالة النجاسة لما لم يعتبر القصد فيها لم يعتبر مزيلها؛ لأنها تصح من مسلم ومجوسي وغيره، ولأنه لو استرسل الكلب بنفسه أو أرسله صاحبه فأكل الكلب من الصيد لم يبح أكله، لفقد قصد صاحبه، ووجود القصد من الكلب، فدل على أن القصد معتبر فيها، ولأن كل واحد منهما لا يعرف محل الذبح، فربما قطع غير موضع الحاجة، فلا يباح، ألا ترى أن الكلب إذا لم يكن معلمًا لم يبح أكل ما قتله؛ لأنه غير عارف بالصيد، كذلك المرسل.

واحتج المخالف: بأن الصبي تصح ذكاته، وإن لم يكن له قصد ولا تكليف، فكذلك المجنون.

والجواب: أن الصبي إنما تصح ذكاته إذا كان له قصد وتمييز، فأما إن كان طفلًا لا يميز فلا تصح ذكاته؛ ولهذا قلنا: يصح إسلامه والعبادات منه.

مسألة: إذا أكل الكلب من الصيد لم يحل أكله؛ نص عليه في رواية الأثرم وحنبل وأبي طالب والميموني، وهو قول أبي حنيفة، ونقلت من مسائل حنبل: سمعت أبا عبدالله يقول: إذا أرسله وسمى فقتل أكله، وإن أكل منه البازِ والصقر والكلب أكل أيضًا؛ لأن التسمية له ذكاة، وقال مالك: يحل أكله، وللشافعي قولان: أحدهما: مثل قولنا، والثاني: مثل قول مالك.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]، فشرط في إباحة صيد الكلب أن يمسك علينا، وإذا أكل منه فلم يمسك علينا، وإنما أمسكه على نفسه؛ لأن الإمساك لا يتبعض، فيكون بعضه على نفسه وبعضه على صاحبه، وبالأكل قد علمنا في الظاهر إمساكه على نفسه، فكان جميعه عليه.

فإن قيل: في الآية إباحة ما أمسك علينا، وليس فيها حظر ما لم يمسكه علينا.

قيل: السؤال وقع عما يحل من الصيد، فخرج الكلام على وجه الجواب، فيجب أن يكون ذلك جوابًا عن جميع ما وقع عنه السؤال، فتكون الإباحة مقصودة على الشريطة المذكورة في الآية، على أن الحكم المعلق بالشرط يدل على أن ما عداه بخلافه.

فإن قيل: ما لم يأكله فقد أمسكه علينا.

قيل: قد بينا أن الإمساك لا يتبعض، وعلى أنه لا يجوز أن يكون المراد به: لا تأكلوا مما أكله لا يمكن أكله، فعلم أن المراد به ما لم يأكل.

فإن قيل: نحمله على صيد غير المعلم؛ لأنه أمسكه على نفسه.

قيل: قد استفدنا تحريم ذلك بقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤] فلا يحمل على التكرار.

وأيضًا: ما روى أحمد في مسائل عبدالله: نا محمد بن جعفر، نا شعبة، نا

عبدالله بن أبي السفر، وعن ناس ذكرهم شعبة عن الشعبي قال: سمعت عدي بن حاتم قال: سألت رسول الله ﷺ عن المعراض فقال رسول الله ﷺ: **«إذا أصاب بحده فكله، وإذا أصاب بعرضه فقتل فإنه وقيذ، فلا تأكل»**، قال: قلت يا رسول الله أرسل كلبي! قال: **«إذا أرسلت كلبك وسميت فأخذ، فكل، وإن أكل منه فلا تأكل، فإنما أمسك على نفسك»**، قال: قلت: يا رسول الله إني أرسل كلبي فأجد معه كلبًا آخر لا أدري أيهما أخذ، قال: **«لا تأكل فإنما سميت على كلبك ولم تسم على غيره»**(١).

فإن قيل: المراد به الاستحباب؛ بدلالة ما روي في بعض الألفاظ: **«فإني أخاف أن يكون أمسك على نفسه»**(٢)، وهذا كما قال ﷺ: **«إذا استيقظ أحدكم من منامه...»** إلى قوله: **«فإنه لا يدري أين باتت يده»**(٣).

قيل: ليس في قوله: **«فإني أخاف»** ما يمنع تحريمه، ألا ترى أنه قال: **«وإن وقع في ماء فلا تأكل، فلعل الماء قتله»**، ولم يمنع ذلك تحريمه، ولا يصح حمله على الاستحباب؛ لأن في الخبر تعليلًا وهو قوله: **«إنما أمسك على نفسه»**.

وأيضًا: كل ما كان شرطًا في إباحة الأكل في ابتداء الصيد وجب أن يكون شرطًا في الإباحة في استدامته كالاسترسال، ولا يلزم عليه تكرار ترك الأكل لأنه شرط في الإباحة في الابتداء على ما ذكرنا فيما قبل، وإن شئت قلت: ترك الأكل معنى شرط في إباحة الصيد الأول فكان شرطًا فيما بعده.

---

(١) رواه أحمد (٤/ ٣٨٠). وهو بنحوه في «الصحيحين».

(٢) رواه البخاري في الذبائح (٥١٦٩)، ومسلم في الصيد (١٩٢٩)، وأحمد (٤/ ٢٥٨) بلفظ: **«أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه»**.

(٣) رواه البخاري في الطهارة (١٦٠)، ومسلم في الطهارة (٢٧٨).

دليله: الإرسال، ولأن الذكاة التي هي عقر الكلب يعتبر فيها القصد، وهو أن يمسكه على صاحبه؛ بدليل أنه: لو استرسل بنفسه لم يحل أكله، فاعتبر فيها عقر من غير أكل؛ لأنه إذا أكل فما أمسكه على صاحبه، فلم يوجد القصد، فلم تكن ذكاة، لأنه كلب أكل من صيده حال الاصطياد، أشبه إذا استرسل بنفسه، وزجره صاحبه فانزجر.

وليس لهم أن يقولوا: إنه لو لم يأكل لم يبح أكله؛ لأنه مباح عندنا.

وأيضًا: فإن أكله يحتمل أن يكون لشدة الجوع، ويحتمل نسان التعليم، والحظر والإباحة إذا تعارضا غلب الحظر.

واحتج المخالف: بما روى أحمد في مسائل عبدالله بإسناده عن عبدالله بن عمرو أن أبا ثعلبة الخشني قال للنبي ﷺ: إن لي كلابًا مكلبة فأفتني في صيدها، قال: «**إن كانت لك كلاب مكلبة فكل مما أمسكن عليك**»، قال: يا رسول الله ذكي وغير ذكي؟ قال: «**ذكي وغير ذكي**»، قال: فإن أكل منه؟ قال: «**وإن أكل منه**»، قال: يا رسول الله أفتني في قوسي، قال: «**كل ما أمسكت عليك قوسك**»، قال: ذكي وغير ذكي؟ قال: «**ذكي وغير ذكي**»، قال: وإن تغيب عني؟ قال: «**وإن تغيب عنك ما لم يصل** -يعني: تتغير- **أو تجد فيه غير سهمك**»[(١)].

والجواب: أنه يحتمل أن يكون معناه: إن أكل منه ثم أدركت ذكاته، وذكيته فكل، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ [المائدة: ٣].

وإذا احتمل ذلك حملناه عليه.

---

(١) سبق تخريجه.

ويحتمل أن يكون قوله: «وإن أكل منه»، يعني: إذا قتله وتركه قتيلًا ثم مضى وعاد فأكل منه.

وقوله في خبرنا: «وإن أكل منه لا تأكل»، يعني: إذا اتصل الأكل بالقتل.

وجواب آخر: وهو أنا نقابل خبرنا بخبرهم، وخبرنا أولى؛ لأنه أحوط، ولأن خبرنا يحرم وخبرهم يبيح، وخبرنا ناقل عن إباحة إلى تحريم، فإنا حرمنا ما اصطاد بعد الحكم بإباحة أكله.

واحتج: بما ذكره أحمد في رواية الأثرم: أن أربعة من الصحابة يقولون: كل: سعد[١]، وابن عمر[٢]، وأبو هريرة[٣]، وسلمان[٤].

والجواب: أنه يعارض قولهم ما روي عن ابن عباس وعدي بن حاتم فروى أبو بكر الأثرم بإسناده في مسائله عن إبراهيم عن ابن عباس قال: «إذا أكل الكلب فلا تأكل»[٥].

وروى أحمد في مسائل عبدالله عن الشعبي عن عدي بن حاتم قال: إذا أكل الكلب فلا تأكل، وإن شرب من دمه فلا تأكل؛ فإنه لم يعلم ما علمته[٦].

واحتج: بأنه جارح إذا قتل الصيد، ولم يأكل منه حل أكله، فإذا أكل منه وجب أن يحل أكله.

---

(١) أثر سعد: رواه ابن أبي شيبة (١٩٩٤٠).

(٢) أثر ابن عمر: رواه الطبري في «تفسيره» (٩/ ٥٦٣)، وابن أبي شيبة (١٩٩٤٥).

(٣) أثر أبو هريرة: رواه ابن أبي شيبة (١٩٩٤٢).

(٤) أثر سلمان: رواه الطبري في «تفسير» (٩/ ٥٦١)، وابن أبي شيبة (١٩٩٤١).

(٥) أثر ابن عباس: رواه الطبري في «تفسيره» (٩/ ٥٥٤)، وابن أبي شيبة (١٩٩٢٢).

(٦) رواه ابن أبي شيبة (١٩٩٩٢).

أصله: البازي. وقد نص أحمد على جواز الأكل مما أكل منه البازي في رواية الميموني في البازي إذا قتل وأكل: يؤكل، ولا يشبهه الكلب؛ لأن البازي يعلم بالأكل.

والجواب عنه: ما ذكره أحمد، وهو أن تعليم البازي لا يكون بترك الأكل، وإنما يكون بأن يدعى فيجيب؛ فأكله من الصيد لا يدل على أنه أمسكه على نفسه، وتعليم الكلب إنما يكون بترك الأكل؛ ألا ترى أنه يضرب لئلا يأكل منه، وترك أكله وإن كان جائعًا، فإذا أكل منه فالظاهر أنه أمسكه على نفسه، فلم يبح، كما لو استرسل بنفسه.

وربما قال بعضهم بأن البازي يعلم على الأكل، فإذا أكل لم يدل ذلك على عدم التعليم والإمساك على نفسه.

وهذا غير صحيح؛ لأن البازي إذا كان يعلم على الطعم والأكل فإذا لم يأكل وجب أن لا يكون معلمًا، ولا يحل صيده، ولأنه وإن كان يعلم على الأكل فإنما يعلم عليه من يد صاحبه، ولا يأكله قبل مجيء صاحبه، والصحيح ما ذكرنا، وأن تعليمه يكون بأن يدعا فيجيب لا بالأكل، والكلب تعليمه بترك الأكل.

والجواب: بأن ما حل من صيد البازي حل من صيد الكلب.

أصله: إذا لم يأكل، الجواب: أنا قد بينا الفرق بين البازي وبين الكلب، وأما إذا لم يأكل فإنما أمسك على صاحبه، وإذا أكل فالظاهر أنه أمسك على نفسه فهو، كما لو استرسل.

واحتج: بأن ما حل من صيد الكلب إذا لم يأكل حل إذا أكل.

أصله: إذا لم يمت، وذبحه صاحبه.

والجواب: إذا لم يأكل فإنها أمسك على صاحبه، وإذا أكل فالظاهر أنه أمسكه على نفسه، وأما إذا لم يمت وذبحه صاحبه فالإباحة لم تحصل بعقره، فلهذا لم يعتبر فيها، وإنما حصلت بالذكاة، وليس كذلك هٰهنا؛ لأن الذكاة حصلت بعقره، فإذا أكل علم أنه أمسك على نفسه، فلهذا لم يبح.

واحتج: بأن كل عقر لو لم يتعقبه أكل أباح، فإذا تعقبه أكل وجب أن يباح كما لو أمسك الكلب ولم يأكل منه ثم عاد فأكل منه.

والجواب: أن هذا الوصف لا يصح في الأصل؛ لأن الأكل لا يتعقب العقر بل كان بعد مدة، ثم يقول: إذا أمسك الكلب الصيد وتركه ولم يأكل منه فقد حكمنا بأنه أمسكه على صاحبه، وأن أكله مباح، فإذا عاد بعد ذلك فأكل منه لم ينقض ما حكمنا به، فأما إذا أكل عقب ما اصطاد، فالظاهر أنه أمسكه على نفسه.

واحتج: بأنه مذكى، فأكله لا يحرم كما لو ذبحه إنسان فأكل منه الكلب.

والجواب: أنا لا نسلم أنه مذكى، بل هو مراعى، فإن أكل منه علمنا أن الكلب أمسك على نفسه، وصيد ما أمسكه على نفسه لا يباح كما لو استرسل، وهذا معدوم فيه إذا ذبحه الغير فأكل منه.

مسالة: إذا أكل الكلب من الصيد مرة لم يحرم كل ما اصطاد قبله، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية أبي طالب في الكلب إذا أكل فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه، فجعل العلة في المنع إمساكه على نفسه، ولم يجعل العلة عدم التعليم، وهو قول مالك والشافعي، وظاهر كلام الخرقي أنه يحرم أكله؛ لأنه قال: إذا أكل من الصيد لم يؤكل الذي أمسكه على نفسه، فبطل أن يكون متعلمًا، وإذا كانت العلة عدم التعليم لم يبح أكل ما اصطاد قبله؛ لأنه صيد كلب غير معلم؛ وهو قول أبي حنيفة.

والدلالة على إباحته: قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤]، والصيد الذي لم يأكل منه، فالظاهر أنه أمسكه علينا، فيجب أن يكون مباحًا، وقول النبي ﷺ: «**إذا أرسلت كلبًا وذكرت اسم الله فكل، وإن قتل ولم يأكل فإنما أمسك عليك**»[١]، وهذا لم يأكل منه فيجب أن يكون مباحًا.

وأيضًا: فإن الكلب إذا وجد فيه شرائط التعليم، وهو استرساله إذا أرسل، وزجره إذا زجر، وترك الأكل مما يصطاد، فقد حكم بوجوده منه، إما من جهة القطع أم من طريق الاستدلال وغلبة الظن، فإن أكل بعد ذلك احتمل أن يكون الأكل؛ لأنه لم يكن معلمًا، فلا يباح أكل ما تقدم، واحتمل أن يكون لفرط جوع أصابه، كما إذا اضطر الإنسان إلى الطعام فإنه يأكل طعام غيره، ويحتمل أن يكون أكل لأنه نسي أن صاحبه أرسله كما يرسل الإنسان غيره في حاجة وينسى ذلك، واحتمل أن يكون ينسى التعليم كما ينسى الإنسان الصنعة، فلا يدل ذلك على أنه لم يكن معلمًا.

فإذا كان الأكل محتملًا لهذه الأوجه لم يبطل ما كنا قد حكمنا به من الإباحة وحصول التعليم قطعًا أو غلبة الظن؛ كما لو شهد شاهدان ظاهرهما العدالة فحكم الحاكم بشهادتهما ثم ظهر منهما فسق، فإنه لا ينقض الحكم لاحتمال أن يكون الفسق طارئًا بعد الشهادة، وإن جاز أن يكون قبلها، ولا يلزم على هذا الصيد الذي أكل منه؛ لأننا لم نحكم بإباحة أكل الصيد، فهو كالفسق الحادث بعد الشهادة.

وقيل: الحكم بها يمنع من الحكم بها؛ لأنه حدث ما يضاد الشهادة قبل

---

(١) سبق تخريجه.

الحكم بها، فهو بمنزلة أن يأكل من الصيد قبل الحكم بإباحته، وقبل الحكم بكونه معلمًا.

فإن قيل: لو كان معلمًا لصار الإمساك طبعًا له، ولو صار طبعًا له لاستمر عليه ولم يفارقه.

قيل: لا يمتنع أن يكون معلمًا وينسى ذلك، ألا ترى أن الآدمي يتعلم القرآن والخط والشعر وينساه.

فإن قيل: بفرض المسألة في صيدين بينهما مدة قريبة؛ لأن ما تقدم لا يبقى إلى أن يصطاد بعده.

قيل: إذا أحلت هذا في الزمان الكثير أحلناه في الزمان اليسير؛ لأنه لا يوجد منه الأكل إلا إذا تطاول الزمان.

وأيضًا: فإن الكلب حيوان تحل ذكاته، فتغير حاله لا يحرم ما تقدم من ذكاته، كالمسلم إذا ذكى ثم ارتد.

قيل: لا نسلم أن حاله تغيرت، بل هي تبين بذلك أنه لم يكن معلمًا.

قيل: قد أفسدنا هذا فيما تقدم.

واحتج المخالف: بأنه لما حرم الصيد الذي أكل منه وجب أن يحرم ما قبله؛ كما لو لم يكن الكلب معلمًا.

والجواب: أن الصيد الذي أكل منه وصيد الكلب إذا لم يكن معلمًا لم يحكم بإباحة أكل الصيد، وفي مسألتنا حكمنا بإباحة ذلك الصيد.

واحتج: بأن تعليم الكلب إنما يكون بترك الأكل وإمساك الصيد على صاحبه، فإذا أكل منه تبينًا أنه لم يكن معلمًا فيما مضى؛ لأنه لو كان معلمًا لصار الإمساك طبعًا له، ولو صار طبعًا لاستمر عليه ولم يفارقه ولم ينسه.

والجواب: أنا لا نتبين أنه لم يكن معلمًا فيما مضى لما بينا، وهو أنه يجوز أن يكون الأكل لفرط جوع، أو بينا أن صاحبه انفذ به، وقد تطرأ هذه الأشياء على من عرف الشيء وعلمه.

مسألة: إذا ترك التسمية على رمي الصيد أو إرسال الكلب عامدًا أو ناسيًا لم يؤكل في أصح الروايات؛ نص عليها في رواية أبي طالب: «إذا نسي وأرسل كلبه لم يأكل، وإن نسي أن يسمي إذا ذبح أكل»، وكذلك نقل بكر بن محمد عنه: إذا ذبح ونسي أن يسمي يأكل، وإذا بعث كلبه أو بازه ولم يسم فلا يأكل نسي أو لم ينس.

وفيه رواية أخرى: إن تركها ناسيًا أكل، وإن تركها عامدًا لم يؤكل؛ نقلها حنبل فقال: إذا نسي التسمية على الذبيحة والكلب أكل، ذكره أبو بكر الخلال في الأطعمة من الجامع.

وفي رواية ثالثة: إن ترك التسمية على إرسال السهم ناسيًا أكل، وإن تركها على إرسال الكلب والفهد لم يؤكل؛ نقلها من مسائل أبي جعفر محمد بن يحيى المتطبب في الرجل يرمي سهمه ولا يسمي، ويذبح ولا يسمي: جائز إذا لم يتعمد، وإن أرسل كلبه ولم يسم فلا. وظاهر هذا الفرق بين السهم والكلب؛ فالمذهب الصحيح ما رواه الجماعة، وأن العمد والسهو والكلب والسهم سواء في منع الأكل، وأما إن تركها على الذبيحة ناسيًا فإنها تؤكل رواية واحدة، وإن تركها عامدًا؛ ففيه روايتان: **إحداهما**: لا يؤكل، نص عليه في رواية ابن إبراهيم وعبدالله، فقال في رواية ابن إبراهيم: إذا لم يسم على الذبيحة ناسيًا فلا بأس به، وأما العمد فلا يعجبني.

وفيه رواية أخرى: يؤكل، قال الميموني: قلت له: حديث المغيرة بن شعبة[١] أمره النبي ﷺ أن يذبح ويسمي، فقال: هذا فيه تأويل من أصحاب النبي ﷺ يرخصون في كل ما لم يسم عليه.

وظاهر الآية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١]، يدل على أنه في الميتة ونحو هذا نقل أحمد بن هاشم، والرواية الأولى أصح، وأنه إن تركها على الذبيحة عامدًا لم تؤكل، وإن تركها ناسيًا أكلت.

ورأيت بخط أبي حفص العكبري نقل عن أبي طالب عن أحمد أنه سئل: أتجزي الذبيحة بالله أكبر والحمد لله؟ قال: لا تجزئ الذبيحة إلا بالتسمية، وهذه الرواية تدل على أن لفظ التسمية معتبر، فإن أتى بغيره لم يجزه.

وقال أبو حنيفة: إن ترك التسمية على الصيد أو على الذبيحة عامدًا لم تؤكل، وإن تركها ناسيًا أكل.

وقال مالك والشافعي: إن تركها عامدًا أو ناسيًا أكل.

فالدلالة على أن ترك التسمية في الجملة يمنع الأكل في الصيد والذبيحة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾، وهذا نهي.

فإن قيل: المراد الميتة؛ لأن المشركين كانوا يجادلون المسلمين ويقولون: تأكلون مما قتلتموه ولا تأكلون مما قتله الله! يعني الميتة؛ فأنزل هذه الآية.

ويبين ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ﴾ ولا خلاف أن أكل الذبيحة التي تركت التسمية عليها ليس بفسق.

---

(١) لم أجده.

ويدل عليه أيضًا: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ﴾ [الأنعام: ١٢١]، يعني في أكل الميتة.

قيل: الله تعالى علق التحريم بترك التسمية، وتحريم الميتة لا يتعلق بهذا المعنى، ألا ترى أنه لو سمى عليها لكان التحريم قائمًا، وإذا كان كذلك لم يجز حمل الآية على الميتة؛ وقوله: ﴿وَٱذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهِۖ﴾ [المائدة: ٤]، لا يدل على ما قالوه؛ لأن من أكل الذبيحة التي تركت التسمية عليها معتقدًا لتحريمها فسق، وإنما ينفي الفسق بحق من يأكلها معتقدًا لإباحتها؛ لأنه يعدل عن ظاهر الآية بضرب من التأويل، وقد قال أحمد في رواية أبي طالب فيمن زنا بامرأة فولدت منه بنتًا فتزوجها عليها القتل، وذكر حديث البراء[1] نص على إيجاب الحد مع كونه مختلفًا في إباحته، وهذا المحمول على أنه كان يعتقد التحريم، نقلتها من المسائل، وفي معناه ما رواه عبدالله: من استطاع الحج فلم يحج فهو فاسق، وعلى أن ظاهر الآية يقتضي تحريم الأكل، وتفسيق الآكل، قام الدليل على إسقاط أحدهما في حق المتأول، بقي الآخر على ظاهره، وعلى أن ورود الآية في الميتة لا يوجب أن يكون حكمها مقصورًا عليها؛ لأنا لا نعتبر الأسباب، وإنما نعتبر عموم اللفظ، وعمومه ينتظم الميتة وغيرها.

فإن قيل: ما ذبحه المسلم، فهو على اسم الله سمى أو لم يسم.

قيل: الذكر إذا أطلق فإنما يعقل منه الذكر باللسان على ما نبينه فيما بعد.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ﴾ [الأنعام: ١٢١]، يقتضي بعض ما لم يذكر اسم الله عليه؛ لأن من للتبعيض،

---

(١) سبق تخريجه.

ونحن نحرم بعض ما تركت التسمية عليه، وهي الميتة.

قيل: قد بينا أن تحريم الميتة لا يتعلق بترك التسمية عليها، وعلى أن ظاهره يقتضي بعضًا شائعًا في جنس ما لم يذكر اسم الله عليه، ويوجب تحريم بعض الميتة، وبعض الذبيحة التي تركت التسمية عليها، وإذا ثبت تحريم بعضها ثبت تحريم جميعها؛ لأن أحدًا لا يفصل بينهما.

وجواب آخر: وهو أنها قد ترد، والمراد بها الجنس، قال تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ [الحج: ٣٠]، المراد به: جنس الأوثان وترد زائدة ودخولها كخروجها، قال تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣١﴾﴾ [الأحقاف: ٣١]، والمراد به: ذنوبكم.

فإن قيل: يحتمل أن يكون المراد به الذكر بالقلب؛ لأن ضد الذكر النسيان، وهو محل القلب.

قيل: إطلاقه يقتضي الذكر باللسان؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾، وقول النبي ﷺ: «**لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله**»[1]، عقل من إطلاق ذلك كله الذكر باللسان.

كذلك قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ﴾، ولأن أحدًا لا يعتبر في إباحته الذكر بالقلب، فلا يجوز حمل الآية عليه، ولأنه لو كان كذلك لما خاطب غير الذاكر والمعتقل؛ لأن ما يضمره بقلبه ويعتقده بلسانه لا يطلع عليه غيره، فلما دخل في الخطاب غيره علم أنه أراد به الذكر باللسان.

---

(١) رواه أبو داود في الطهارة (١٠١)، وابن ماجه في الطهارة (٣٩٩)، وأحمد (٢/ ٤١٨).
قال الألباني: «صحيح».

ويدل عليه أيضًا ما تقدم من حديث عدي بن حاتم، وقوله: «**إذا أرسلت كلبك وسميت وأخذ فكل، فإن وجدت معه كلبًا آخر فلا تأكل، فإنما سميت على كلبك**»(١).

وفيد دليلان: أحدهما: قوله: «**إذا أرسلت كلبك وسميت فأخذ فكل**»(٢)، فجعل التسمية شرطًا، كما جعل كون الكلب معلمًا شرطًا.

والثاني: قوله: «**إنما سميت على كلبك**»؛ فأخبر أنه إذا شركه كلب لم يسم عليه لم يؤكل صيده، ويدل عليه ما رواه الدار قطني في «سننه» عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه سئل عن الجزور والبقرة وجد في بطنها الجنين، فقال: «**إذا سميتم على الذبيحة فذكاته ذكاة أمه**»، فقوله «**إذا سميتم**»، يدل على أنها شرطًا في الذبيحة، ولأنه صيد لم يسم عليه فلم يبح أكله.

دليله: إذا استرسل الكلب وزجره صاحبه وصاح به ولم يسم، لا يباح أكل ما صاده.

وليس لهم أن يقولوا: إن ذلك لو سمى عليه لم يبح؛ لأنا لا نسلم هذا، بل نقول: إذا سمى مع صيحته به يباح.

ويعرض الكلام في الضحايا والهدايا فنقول: قربة شرع في أولها ذكر فكان واجبًا.

دليله: الصلاة.

ولا يلزم عليه الأكل أنه شرع فيه التسمية وليست بواجبة؛ لأنه ليس بقربة، ولا يلزم عليه الإحرام؛ لأن الذكر مشروع إذا أشرف عليه البيداء.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه الدارقطني (٤/ ٢٧٣).

وقد **قيل**: لأن ذكاة الوثني والمجوسي والمرتد لا يبيح الأكل؛ لأن التسمية لا تصح منهم؛ لأنهم لا يؤمنون بالله، وهذا يدل على أن ترك التسمية يحرم أكل الذبيحة؛ يدل على ذلك أن اليهودي والنصراني لما كانا مؤمنين بالله لا يصح منهما ذكر اسم الله عليه حلت ذبيحتهما، والسمك لما لم يحتج إلى ذكر الله عليه حل أكله سواء اصطاده الوثني والمجوسي أو غيرهما.

والمخالف يعترض على هذا بأن تحريم ذبيحة الوثني والمجوسي، ليس لعدم التسمية من جهتهم، وإنما هو لتغليظ كفرهم؛ بدليل: أن مناكحتهم محرمة، وليس ذلك لعدم التسمية من جهتهم؛ لأن النكاح لا يجب ذكر الله عليه، وإنما هو لتغليظ كفرهم.

ولأنه لو كان لفساد التسمية من جهتهم، لم يصح ذبيحة اليهودي والنصراني؛ لأن ذكر اسم الله عليه شرع جاء به رسول الله ﷺ، وهما لا يصدقانه، ولا يؤمنان بما جاء به، فحكمهما في ذلك كحكم الوثني والمجوسي والمرتد، والسمك إنما حل إذا اصطاده المجوسي والوثني؛ لأنه لا يعتبر في إباحته فعل آدمي، وإذا مات بغير سبب حل أكله، ولهذا قلنا: إن الطافي يحل أكله، وقال قوم: إذا انحبس الماء ومات حل أكله، على أن أحمد قد أطلق القول في رواية ابن منصور في النصراني إذا ذبح ولم يسم: لا بأس. فقد أطلق القول في ذلك، وتعليله ما تقدم، وهو أن الله أباح طعامهم، وإن لم يكن في شرعهم التسمية؛ لأنها مما جاء به نبينا ﷺ، وهم لا يؤمنون به.

وقال الخرقي: وذبيحة من أطاق الذبح من المسلمين وأهل الكتاب إذا سموا ونسوا التسمية. وظاهر هذا أنها واجبة في حقهم كالمسلمين لعموم الآية؛ ولأن ما كان شرطًا في ذكاة المسلم كان شرطًا في ذكاة أهل الكتاب.

دليله: محل الذكاة وقطه الأوداج.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ﴾ [المائدة: ٣]، ولم يشترط التسمية.

والجواب: أن معناه ذكيتم وسميتم بدلالة ما ذكرنا، وعلى أنا لا نسلم أن هذا مذكًا؛ لأن الذكاة اسم شرعي، ولم يوجد الشرع في ذلك.

وليس لهم أن يقولوا: إن الذكاة في اللغة: الشق، وقد وجد ذلك؛ لأن الذبح في اللغة: هو الشق؛ فأما الذكاة فهو اسم شرعي.

يبين صحة هذا: أنك تقول: فلان ذكي الفؤاد، وليس من الشق في شيء، فهو عبارة عن النظافة والطهارة، ونحن لا نسلم جود الذكاة فيما تركت التسمية عليه.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ أنه قال لأبي ثعلبة الخشني: «**إن كانت لك كلابًا مكلبة فكل مما أمسكن عليك ذكيًا وغير ذكي**»[(١)]، ولم يفرق بين أن يكون سمى أو لم يسم.

والجواب: أنه قد روي في حديث أبي ثعلبة ذكر التسمية، فروى أحمد -في مسائل عبدالله- بإسناده عن أبي ثعلبة الخشني قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا نبي الله أنا بأرض صيد أصيد بقوسي، وأصيد بكلبي الذي ليس بمعلم، فأخبرني ماذا يصلح، فقال: «**أما ما ذكرت أنكم بأرض صيد، فإن صدت بقوسك وذكرت اسم الله، فكل، وما صدت بكلبك المعلم فاذكر اسم الله ثم كل، وما صدت بكلبك الذي ليس بمعلم فأدركت ذكاته فكل**»[(٢)]، وهذا زائد، والأخذ بالزائد أولى.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه أحمد (٤/ ١٩٥). وأصله في «الصحيحين».

واحتج: بما روى البراء بن عازب عن النبي ﷺ أنه قال: «**المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم**»(١).

والجواب: أنه يحتمل أن يريد بقوله: «**أو لم يسم**» في حال النسيان، يدل عليه: أنه قد روى أبو هريرة أن رجلًا قال: يا رسول الله أرأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمي الله فقال: «**اسم الله على كل مسلم**»(٢)، وروي: «**على فم كل مسلم**»(٣)، وروي: «**في قلب كل مسلم**»(٤)، وهذا كله راجع إلى حال النسيان.

على أن أبا الحسن الدار قطني رواه عن مروان بن سالم عن الأوزاعي عن يحيي بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة، وكان مروان بن سالم ضعيفًا.

واحتج: بأن ما لا يشترط في الذكاة مع النسيان لا يشترط مع الذكاة.

وأصله: الصلاة على النبي ﷺ، وعكسه قطع الحلقوم والمريء، وكون المذكي كتابيًا.

يبين صحة هذا: أن ما كان شرطًا في الذكاة لم يسقط بالسهو، كقطع الحلقوم والمريء، ولأنه ذكر يسقط بالسهو، فلا يكون واجبًا.

دليله: دعاء الاستفتاح والاستعاذة.

والجواب: أن هذا الوصف إنما نسلمه في الذبيحة دون الصيد، فعلى هذا نقول: ترك الأكل شرط في صحة الصوم، ويختلف حكم عمده وسهوه عندهم، وكذلك الوقوف بعرفة يوم التاسع واجب، ويختلف حكم عمده

---

(١) لم أجده.

(٢) رواه الدارقطني (٤/ ٢٩٥)، والبيهقي (٩/ ٢٤٠).

(٣) رواه الدارقطني (٤/ ٢٩٥).

(٤) لم أجده.

وسهوه، وكذلك ترك الطيب واللباس في الإحرام واجب، وفعله يوجب الكفارة، ويختلف حكم عمده وسهوه عند مخالفنا، وكذلك كون البقعة حلالًا في الصلاة واجب، والإخلال به عند مخالفنا لا يبطل الصلاة.

ولا معنى لقولهم: إن ترك الأكل في الصوم وترك الكلام في الصلاة وترك اللباس والطيب منهي عنه، فجاز أن يفرق بين العمد والسهو، والتسمية مأمور بها، ولا يفرق بين عمدها وسهوها في باب الإيجاب، كالقرآن والركوع والسجود؛ وذلك لأنا قد أجبنا عن هذا في غير هذا الموضع، وقلنا: إن الوقوف مأمور به، ويسقط بالخطأ، والحلاق وتقليم الأظفار وقتل الصيد منهي عنه، ويسوى بين عمده وخطئه.

وعلى أن محل الذكاة يسقط في حال العذر، وهو إذا لم يقدر عليه، كذلك التسمية في حال النسيان؛ لأنه حال عذر، ثم لا يمتنع أن يجب ذكر الله ولا يجب ذكر النبي ﷺ ولا دعاء الاستفتاح، كافتتاح الصلاة يجب ذكر الله ولا يجب ذكر النبي ﷺ، وكذلك سجود التلاوة والشكر يجب ذكر الله ولا يجب ذكر النبي ﷺ، وعلى أن الصلاة على النبي ﷺ ذكر لم تشترط في ابتداء الصلاة فلم تشترط على الذبيحة، وذكر الله تعالى شرط في ابتداء الصلاة جاز في ابتداء الذبيحة.

وعلى أن دعاء الاستفتاح والاستعاذة فأصحابنا يختلفون فيه؛ فذكر أبو عبدالله ابن بطة: تركه يبطل الصلاة، وقد أومأ إليه أحمد في رواية أبي طالب فقال: ومن ترك التشهد عامدًا أعاد، ومن نسي فلا بأس، ومن ترك شيئًا من الدعاء أيضًا عامدًا يعيد.

واحتج: بأن ما لا يجب الذكر في آخره لا يجب في أوله.

دليله: الصوم والحج.

والجواب: أنه لا يمتنع أن لا يجب في آخره، ويجب في أوله كالنية واستحباب الذكر، وعلى أن الذبح فعل واحد فلا يتصور له أول وآخر يختص كل واحد منهما بالذكر.

واحتج: بأن الذكاة استباحة محظور، أشبه النكاح.

والجواب: أنه لا يتأثر؛ لقوله: استباحة محظور؛ لأن استباحة المباح، وهو أكل الطعام وشرب الشراب ولبس الثياب لا يفتقر إلى تسمية، ولأنا نشاركهم في الأصل؛ لأنه يتضمن ذكرًا واجبًا، ولأن النكاح إباحة فقط، والذكاة قد يكون فيها قربة، وهو ذبح الهدايا والضحايا، والقرب قد يتعلق بها ذكر الله تعالى.

واحتج: بأنها ذكاة لم تعدم غير التسمية، فكانت صحيحة كما إذا نسيها.

والجواب عنه: ما تقدم من الفرق بين السهو والعمد فيما يجب فعله وتركه.

فصل

والدلالة على أنه إذا تركها ناسيًا على الصيد لم يؤكل خلافًا لأبي حنيفة ما تقدم من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وهذا عام في العمد والسهو. وكذلك حديث عدي بن حاتم: «**إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل**»، فشرط في جواز الأكل التسمية، فظاهر هذا الشرط يقتضي الوجوب في العمد والسهو، كما كان التعليم شرطًا في الحالين جميعًا، ولأنه صيد لم يسم عليه فلم يبح أكله.

دليله: إذا تركه عامدًا، ولا يلزم عليه الذبيحة؛ لقولنا: صيد.

فإن قيل: فقد فرقت بين العمد والسهو في الفصل الذي تقدم، فلا يصح أن يسوى بينهما هٰهنا.

قيل: لا يمتنع أن أفرق بينهما في الذبيحة وإن سويت بينهما في الصيد، كما

أن المخالف فرق بينهما في الصيد والذبيحة وإن سوى بينهما في أذكار الصلاة، ولأنه من شرائط إباحة الصيد فلم يختلف عمده وسهوه.

دليله: إرسال الكلب.

واحتج المخالف: بأنها ذكاة، فإذا أخل بالتسمية عليها ساهيًا أبيح أكلها.

دليله: الذبيحة.

والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: من جهة الظاهر، والثاني: من جهة المعنى.

أما من جهة الظاهر: فإن النبي ﷺ شرط ذلك في حديث عدي، وظاهر الشرط يقتضي العموم، وفي باب الذبيحة حديث أبي هريرة: أرأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمي الله عَزَّوَجَلَّ، فقال: «**اسم الله على كل مسلم**»[1].

والجواب الثاني: أن الذبيحة فيها شرائط، فقويت في نفسها، فجاز أن يفرق بين العمد والسهو في شرط منها، وليس كذلك في الصيد، فإن شرط الذكاة لم يوجد فيه وهو قطع الحلقوم والمريء، فضعف في نفسه، فلهذا لم يفرق بين عمده وسهوه فيما شرط فيه، ولهذا فرقوا بين التيمم والوضوء، فأوجبوا النية في التيمم لضعفه، وأسقطوها في الوضوء؛ ولذلك شرطوا في الصيد آلة مخصوصة، وهي أن تكون جارحة معلمة، ولم يشترطوا ذلك في الذكاة، فقالوا: كل ما ينهر الدم تقع الذكاة به، ولأن الصيد لا يعم استعماله؛ فلا مشقة في تحريمه بالنسيان، والذبيحة يعم استعمالها، ففي تحريمها عليه مشقة، ولهذا لزم الحائض قضاء الصوم دون الصلاة.

---

(١) سبق تخريجه.

واحتج: بأن الكلب آلة في الصيد، فإذا أخل بالتسمية فيه ساهيًا لم يمنع، كالسهم.

والجواب: أن الرواية المشهورة أن السهم كالكلب والفهد، وأنه إن ترك التسمية ناسيًا لم يبح كالعامد، وهذا ظاهر ما ذكره الخرقي؛ لأنه قال: وإذا ترك التسمية على صيد عامدًا أو ساهيًا لم يؤكل، وهو ظاهر السنة في حديث أبي ثعلبة الخشني لما قال له النبي ﷺ: «**فإن صدت بقوسك وذكرت اسم الله فكل، وما صدت بكلبك فاذكر اسم الله ثم كل**»[1]، فشرط التسمية في السهم كما شرطها في الكلب.

ومن يسلك الفرق من أصحابنا بين السهم وبين الكلب والفهد ربما يقول: بأن السهم آلة يذكى بها في حق المقدور عليه، فقويت في نفسها، فجاز أن يفرق فيها بين العمد والسهو، والكلب والفهد آلة لا يذكى بها في حق المقدور عليه، فضعفت، فاستوى فيها العمد والسهو.

فصل

لا يستحب الصلاة على النبي ﷺ عند الذبيحة والصيد، نص عليه في رواية عبدالله وحنبل، وقد سئل: يصلي على النبي ﷺ عند الذبيحة؟ فقال: ما سمعت فيها شيئًا، وقال الشافعي: يستحب، وهو اختيار أبي إسحاق ابن شاقلا، وذكره في بعض تعاليقه، فذكر كلام أحمد في رواية عبدالله ثم قال بعد ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾ [الشرح: ٤]، لا أذكر إلا ذكرت معي، دليل على أن الصلاة مع اسم الله.

---

(١) سبق تخريجه.

دليلنا: ما روي أن النبي ﷺ ذبح كبشين، فقال في أحدهما: «**باسم الله، هذا عن محمد وأهل بيته**»، وقال في الآخر: «**اللهم هذا منك ولك**»[(١)]، فلو كانت مستحبة لفعلها.

وروى أبو محمد الخلال بإسناده عن معاذ بن جبل قال رسول الله ﷺ: «**موطنان لا حظ لي فيهما عند العطاس والذبح**»[(٢)]، وهذا نص، ولأنه فعل مشروع في أوله ذكر الله تعالى، فلم يشرع فيه ذكر النبي ﷺ كافتتاح الصلاة والعطاس والإحرام، ولا يلزم عليه الإيمان والتشهد الأخير؛ لأنه قول.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾.

قيل: لا أذكر أو يذكر.

والجواب: أن هذا محمول على غير الذبيحة.

واحتج: بأنه يستحب ذكر الله تعالى، فاستحب ذكر رسوله، كالإيمان والتشهد.

والجواب: أنه يبطل بتكبيرة الإحرام وعند العطاس، وعلى أن ذلك قول والذبح فعل، فأشبه افتتاح الصلاة والعطاس والإحرام.

مسألة: إذا أرسل المسلم كلبًا فامتنع عليه الصيد فاعترضه كلب غير معلم أو كلب مجوسي فرده الكلب المعلم أو على كلب المسلم فأمسكه وقتله، حل أكله، أومأ إليه في رواية المروذي، فقال في حديث عدي بن حاتم: أرسلت كلبي فوجدت معه كلبًا آخر، قال: «**لا تأكل حتى تعلم أن كلبك الذي أمسك عليك**»[(٣)]، وظاهر هذا أنه أخذ بالحديث، والحديث يقتضي أن الإمساك إذا حصل بكلبه فهو

---

(١) رواه أبو يعلى (٣١١٨)، والطبراني في «الأوسط» (٣٢١٨).

(٢) لم أجده مسندًا، وانظر «السنن الكبرى» للبيهقي (٩/ ٢٨٦).

(٣) سبق تخريجه.

مباح، وإن شركه كلب لم يسم عليه. وقد وجد هذا المعنى في كلب المسلم، فيجب أن يكون الاعتبار به، وهو قول الشافعي، وحكي عن أبي حنيفة أنه لا يحل.

دليلنا: أن إباحة الأكل من الأحكام المتعلقة بالقتل، فاعتبر فيه حال المباشرة للقتل دون المعاون عليه، كما لو أمسك مجوسي شاة وذبحها المسلم، فإنه يحل الأكل اعتبارًا بالذبح، وكذلك لو أمسك آدميًا وقتله آخر كان الضمان على القاتل، كذلك هٰهنا، ولأنهم قد قالوا: لو رد على الكلب دابة لا يصطاد بها، فأمسكه وقتل، حل أكله، كذلك الكلب الذي ليس بمعلم.

واحتج المخالف: بقول النبي ﷺ: «**فإن شركه كلب آخر فلا تأكل**»(١).

والجواب: أن المراد به إذا شركه في القتل كلب آخر.

واحتج: بأن كلب المسلم لم يمكنه أخذه إلا بمعاونة كلب المجوسي له، فهما متعاونان عليه، فصار كما لو اشتركا في إمساكه وقتله.

والجواب: أنه لا اعتبار بحال المعاونة في الأحكام المتعلقة بالقتل، وإنما الاعتبار بالمباشرة؛ بدلالة ما ذكرنا.

مسألة: إذا توارى عنه الكلب والصيد، فوجده وقد قتله، جاز أكله، وكذلك إن رماه بسهم فغاب الصيد والسهم، فوجده مقتولًا، جاز أكله في أصح الروايات، نقلها الأثرم وحنبل في رجل رمى صيدًا فغاب عنه ثم وجده بعد ميتًا فعرف سهمه فيه: يؤكل.

وفي رواية أخرى: إن بات عنه لم يجز أكله، وإن لم يبت جاز أكله؛ نقلها ابن منصور عنه فقال: إذا غاب الصيد عنه لا يأكله إذا كان ليلًا، وأما إذا كان نهارًا ولم ير به أثر غيره يأكله.

---

(١) سبق تخريجه.

وفيه رواية ثالثة: إن كانت الإصابة موجبة حل أكله، وإن لم تكن موجبة لم يحل أكله، نقلها جعفر بن محمد في الرجل يرمي الصيد فيغيب عنه فيجد سهمه وقد مات، فإن كان رميًا يرى أنه يموت منه، وإن خشي أن يكون شركه شيء آخر فلا.

وقال أبو حنيفة: إذا توارى عنه الكلب والسهم والصيد وهو في طلبه، فوجده وقد قتله، حل أكله، وإن اشتغل بعمل غيره ثم ذهب في طلبه فوجده مقتولًا لم يؤكل.

واختلفت الرواية عن مالك فحكى ابن القصار روايتين:

إحداهما: مباح أكله، سواء ذهب في طلبه أو لم يذهب، وسواء بات عنه أو لم يبت، ونصر ذلك.

والثانية: إن بات عنه لم يبح أكله، وإن لم يبت عنه حل أكله، وللشافعي قولان:

أحدهما: مباح.

والثاني: لا يباح، وربما نصروه.

والدلالة على إباحته في الجملة: قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: ٤]، وقول النبي ﷺ: «**إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل**»(١)، وهذا عام.

وأيضًا: ما روى أحمد في مسائل عبدالله بإسناده عن أبي ثعلبة الخشني قال: قال رسول الله أفتني في قوسي، قال: «**كل ما أمسكت عليك قوسك**»، قال:

---

(١) سبق تخريجه.

ذكي وغير ذكي، قال: «**ذكي وغير ذكي**»، قال: وإن تغيب عني؟ قال: «**وإن تغيب عنك ما لم يصل** -يعني: يتغير- **أو تجد فيه غير سهمك**»[١].

وروى أبو الحسن الدار قطني بإسناده عن أبي ثعلبة الخشني عن النبي ﷺ قال: «**إذا رميت بسهمك فغاب عنك ثلاثًا، فأدركته فكله ما لم ينتن**»[٢].

وروى الدار قطني بإسناده عن عدي بن حاتم أنه سأل النبي ﷺ فقال: أرمي سهمي فأصيب فلا أقدر عليه إلا بعد يوم أو يومين فقال: «**إذا قدرت عليه وليس فيه أثر ولا خدش إلا رميتك فكل، فإنك لا تدري أنت قتلته أم غيرك**»[٣].

فوجه الدلالة: أن النبي ﷺ أباح أكله على الإطلاق، ولم يشترط فيه أن يتبع أثره، وإجازة الأكل منه بعد البيتوتة.

فإن قيل: روى ابن المنذر فيه زيادة وهو أنه قال: «**إذا وجدت سهمك فيه ولم تجد به أثر سبع وعلمت أن سهمك قتله فكل**»[٤]، فرده إلى علمه وهٰهنا لا يعلم.

قيل: الخبر الذي رويناه عن أبي ثعلبة وعدي فليس فيه: «**وعلمت أن سهمك قتله**»، وإنما اعتبر أن لا تجد غير سهمه، وعلى هذا يجب أن يحمل قوله: «**وعلمت أن سهمك قتله**»، بمعنى: لم تجد سهمًا غير سهمك؛ لأنه معلوم أنه بالغيب لا يعلم ما يكون منه، فكيف يظن بالنبي ﷺ أنه شرط ذلك عليه.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه الدارقطني (٥/ ٥٣٣). وهو عند مسلم في الصيد (١٩٣١).

(٣) رواه الدارقطني (٥/ ٥٣١).

(٤) رواه الترمذي في الصيد (١٤٦٨). قال الألباني: «صحيح».

وأيضًا: يروي الأثرم بإسناده عن نافع عن ابن عمر قال: إذا رمى ثم وجد سهمه من الغد فليأكله[١].

وروى أيضًا بإسناده عن زيد بن وهب قال: جاء رجل إلى أبي الدرداء فقال: آتي الصيد فيغيب عني ثم أجد سهمي فيه من الغد أعرفه؟ قال: أما أنا فكنت آكله[٢].

وأيضًا: فإنه لم يكن هٰهنا بسبب كان منه موته في الظاهر إلا سهمه، فوجب أن يجوز أكله.

دليله: إذا لم يتوارى عنه أو توارى واتبع أثره، ولأن موت الصيد بالجرح من غير غيبة لا يمكن استدراكه في الصيد؛ لأن الغالب أنه إذا جرح نفر، وبعد، وما لا يمكن الاحتراز منه في الصيد يسقط حكمه.

أصله: الجرح في محل الذبح.

واحتج المخالف: بما روى ابن المنذر بإسناده عن عائشة إن رجلًا أتى النبي ﷺ بظبي قد أصابه بالأمس هو ميت، فقال: يا رسول الله، عرفت فيه سهمي وقد رميته بالأمس، قال: «**لو أعلم أن سهمك قتله لأكلت لا أدري هوام الأرض كثيرة**»[٣]، فامتنع من أكله، وبين علته، وهو أنه لا يدري أقتله سهمك أو شاركه فيه غيره من هوام الأرض، ولم يسأله عن طلبه واتباعه إياه من وقته؛ فدل على أن هذا لا اعتبار به، وإنما الاعتبار بجواز مشاركة غيره إياه.

---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٢٠٠٣٨).

(٢) رواه عبدالرزاق (٨٤٥٩)، وابن أبي شيبة (٢٠٠٣٥).

(٣) رواه عبدالرزاق (٨٤٦١).

والجواب: أنه يحتمل أن يكون امتناعه من أكله على طريق الورع، أو يحتمل أن يكون به أثر مع سهمه.

واحتج: بما روى ابن المنذر عن عكرمة عن ابن عباس أنه سئل عن الرجل يرمي فيجد سهمه فيه من الغد، قال: لو أعلم أن سهمك قتله لأمرتك بأكله، ولكن لا أدري لعله قتله من ذي لبوة غير ذلك[١].

والجواب عنه: ما تقدم من حديث عائشة، وعلى أنا قد روينا عن ابن عمر وأبي الدرداء ما يعارضه.

واحتج الشافعي بما روي أن رجلًا قال لابن عباس: إني أرمي الصيد فأصمي وأنمي، فقال: كل ما أصميت ودع ما أنميت[٢]. وقال الشافعي: ما أصميت: ما عاينت مقتله، وما أنميت: ما غاب عنك مقتله.

والجواب: أنه يحتمل أن يكون منع من أكله أو وجد معه سهمًا أو كلبًا غيره، وعلى أنه يعارضه ما رويناه عن ابن عمر وأبي الدرداء.

واحتج: بأن عايتنه عن رؤية العين مع كون الجراحة غير موجبة تمنع الإباحة.

دليله: إذا رمى ولم يسم أو استرسل بنفسه وغاب وإذا وجد به أثر غير سهمه.

والجواب: أنه إذا لم يسم عليه فالمعنى فيه عدم التسمية؛ ولهذا نقول: لو قتله ولم يغب عن عينه لم يبح أكله، وإذا استرسل بنفسه فالمعنى فيه: أنه لو لم يغب عن عينيه لم يبح أكله، وإذا وجد به أثرًا غير سهمه، فالظاهر أنه مات من سهمه؛ فلهذا لم يبح أكله، وليس كذلك هٰهنا؛ لأن الظاهر أنه لم يكن هناك

---

(١) رواه عبدارزاق (٨٤٥٤) بنحوه.

(٢) رواه عبدالرزاق (٨٤٥٣)، وابن أبي شيبة (٢٠٠٣٦)، وهو في «السلسلة الضعيفة» (٤١٠١).

شيء كان موته منه في الظاهر إلا سهمه، وقد بينا علته حين الإرسال؛ فلهذا كان مباحًا.

وجواب آخر: وهو أنه إذا استرسل ولم يزجره إنما لم يبح؛ لأنه أمسك على نفسه؛ ولهذا قلنا: إذا أكل من الصيد لم يبح لهذه العلة، وأما إذا وجد به أثر غير سهمه فإنما لم يبح؛ لأنه ليس الظاهر أن سهمه قتله، وأما إذا لم يسم فلا يجوز اعتباره أنه إذا سمى كما قلنا في الصلاة إذا دخل بتكبيرة الإحرام.

واحتج: بأنه إذا غاب عن عينه لم يأمن أن يكون قد مات من غير السهم، فيجب أن لا يؤكل؛ لأن الأصل الحظر، فلا يستباح بالشك.

والجواب: أنا إذا لم نعلم سببًا حدث منه الموت غير السهم لزمنا أن نحكم بأن الموت حادث عنه، ألا ترى أن رجلًا لو جرح صيدًا مملوكًا وغاب عنه ومات عليه قيمته، وإن كنا نجوز أن يكون مات من غيرها، كذلك ههنا.

فإن قيل: الضمان آكد؛ لأنه يضمن الصيد بما لا يستباح به أكله.

قيل: الضمان وإن فارق الإباحة في نوع من القتل فقد ساواه فيما يقع به الإباحة، ثم ثبت أن الضمان يجب فيما غاب عنه يجب أن تحصل الإباحة أيضًا فيما غاب عنه.

وجواب آخر: وهو أن التجويز يؤثر إذا أمكن الاحتراز من سببه، فإذا لم يمكن سقط اعتباره؛ بدلالة الصيد إذا وقع من الرمية على الأرض حل أكله مع تجويز أن يكون موته من وقوعه على الأرض؛ لأنه يمكن الاحتراز منه، ولو سقط على جبل، ثم تردى إلى الأرض لم يؤكل؛ لأنه يمكن الاحتراز منه، وفيما ذكرنا من الأخبار دلالة على أبي حنيفة؛ لأن النبي ﷺ أباح أكله على

الإطلاق، ولم يشترط فيه أن يتبع أثره، وإنما شرط أن لا يجد أثرًا غيره، ولأنه لم يكن هٰهنا سبب كان موته في الظاهر إلا سهمه فحل أكله.

دليله: إذا تبع أثره، وسار في طلبه.

فإن قيل: إذا خرج في طلبه علم أنه لم يمكن أن يدرك ذكاته، وإن اشتغل بعمل غيره، ثم ذهب في طلبه، فوجده مقتولًا فإنما لم يؤكل؛ لأن موته من السهم لا يكون ذكاة له في جميع الأحوال، ألا ترى أنه لو أدركه حيًا فلم يدركه حتى مات من وقوع السهم لم يؤكل؛ لأنه لعله أن يتمكن من ذكاته، فإذا شككنا في الصيد أو غيره أنه مذكًى كرهنا أكله.

قيل: قولك في الأصل: إنا نعلم أنه يمكنه أن يدرك ذكاته فليس كذلك، وإنما العلة فيه أنه مات من سهمه في حال الامتناع، وهذا موجود فيه إذا لم يتبعه في الظاهر، وقولك في علة الفرع: أنه لعله يتمكن من ذكاته فلا يصح؛ لأن الأصل عدم الإمكان، وأن العقر ذكاته، فوجب اعتبار ذلك الأصل. ثم هذا المعنى لم يوجب في باب ضمان الصيد، فإنه لو جرح صيدًا وغاب ثم وجده ميتًا سواء اتبع أثره أو لم يتبع كذلك في الذكاة.

مسألة: فإن غصب سهمًا أو كلبًا أو فهدًا فاصطاد به كان الصيد لصاحب الآلة على قياس قول أحمد: إذا غصب فرسًا فغزا عليه كان السهم لصاحب الفرس، وكذلك إذا غصب مالًا فاتجر فيه، خلافًا لأكثرهم في قولهم: يكون الصيد للغاصب.

دليلنا: أن النماء تارة يكون من العين، وتارة يكون بالتغليب والتصرف، ثم ثبت أن النماء من نفس العين يتبع الأصل، ويكون للمغصوب، وهو إذا

غصب طعامًا فزرعه أو شاة فنتجت عنده، كذلك النماء بالتغليب والتصرف يجب أن يتبع.

يبين صحة هذا: أن النماء في الزكاة يتبع الأصل، سواء أكان من مال عينه كالسخال إذا نتجت، أو من غير عينه كالربح في مال التجارة؛ ولهذه العلة قلنا: إذا غصب مالًا فاتجر فيه، وحصل فيه ربح كان لصاحب المال، ولا معنى لقولهم: إن ذلك من نفس العين تبعه غيره، كالنصاب من الزكاة والغصب وكل نماء تبع في الزكاة جاز في غيرها، كالنماء من نفس العين.

وأيضًا: قد قالوا: لو غصب في دار الحرب فرسًا وصاحبه معه فغزا الغاصب عليه أن السهم لصاحب الفرس دون الغاصب.

فإن قيل: إنما كان السهم له؛ لأنه يستحق السهم بحضوره في الصف ومعه فرس وإن لم يقاتل عليه، وهذا موجود هٰهنا.

قيل: إنما استحق هناك إذا كانت يده عليه، وهٰهنا ليست يده عليه؛ بدليل: أنه لا تصح إجارته في هذه الحال، ولو أراد أن يقاتل عليه لم يقدر، والعلة الجامعة بينهما أنه اكتساب حيوان مغصوب.

واحتج المخالف: بأن الصيد منسوب إليه دون صاحب الكلب، ألا ترى أنه يقال: هذا صيد فلان، ولا يقال: صيد سهم فلان.

والجواب: أن الصيد ينسب إلى الكلب، فيقال: هذا صيد هذا الكلب.

ويبين صحة هذا: أن للكلب صيد واختيار؛ ولهذا قالوا: إذا فتح القفص عن طائر فطار ولا ضمان عليه؛ لأن له قصدًا واختيارًا.

وجواب آخر: وهو أنه إذا غصب طعامًا فزرعه ونما فإن النماء لصاحب الطعام، وإن كان الزرع مضافًا إلى الغاصب فيقال: هذا زرعه فلان.

مسألة: إذا أدرك الصيد حيًا فلم يقدر على ذبحه حتى مات أكل، نص عليه في رواية أبي طالب والميموني، فقال في رواية أبي طالب: إذا أدركه يتشحط في دمه ومات بالقرب فلا بأس بأكله، وإن تبقى إلى العشي وإلى الليل فلا يأكل حتى يذكيه.

وفي رواية الميموني: وإذا أخذ الصيد وصار في يده بعد ما جرحه الكلب ومات في يده من غير أن يصطاده أكل، وبهذا قال مالك والشافعي.

قال أبو حنيفة: لا يؤكل.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: ٤]، وهذا قد أمسكه علينا فحل أكله.

وأيضًا: ما روى أحمد بإسناده عن أبي ثعلبة قال للنبي ﷺ أن لي كلابًا، فقال: «**كل ما أمسكن عليك**»، قال: يا رسول الله ذكي وغير ذكي؟[(١)]، وهذا عام فيما أدركه حيًا أو لم يدركه.

وأيضًا: فإنه لم يدرك زمان ذكاة الصيد، أو يقول: لم يدرك زمانًا يتسع لذكاته، أو نقول: لم يدرك زمانًا يتمكن فيه من ذكاته من غير تفريط منه، فسقط فيه اعتبار الذكاة.

دليله: لو أدركه ميتًا، ولا يلزم عليه الشاة إذا خاف صاحبها موتها قبل أن يخطو إليها أو يذكيها أن ذكاتها الذبح دون الرمي وإن لم يتمكن من ذبحها؛ لأنا قلنا في الوصف الأول: ذكاة الصيد، وهذا ليس بصيد، وفي الوصف الثالث: لم يدرك زمانًا يتمكن فيه من ذكاته من غير تفريط، وهناك تعذر فعل

---

(١) سبق تخريجه.

الذكاة بتفريط من جهته؛ لأنه كان مدركًا لزمان الذكاة فيما قبل، ولأن الأصل في إباحة الحيوان الذكاة، وأقيم العقر مكان الذكاة في حال تعذر الذكاة، والتعذر في الحالين موجود، فوجب أن يكون حكمها سواء.

ويبين صحة هذا: أن التيمم أقيم مقام الماء لتعذر الماء فلم يكن فرق بين أن يكون الماء موجودًا لا يتمكن من استعماله.

واحتج المخالف: بأنه خرج عن حال الامتناع، وحصل في يده حيًا، فوجب أن تكون ذكاته ذبحه كما لو أدركه حيًا وقدر على ذبحه فلم يذبحه حتى مات، وكالشاة أن ذكاتها ذبحها وإن لم يقدر على ذبحها.

والجواب: أنه وإن كان قد حصل في يده حيًا فإنه يتعذر عليه الذبح في الحلق واللبة وسقوط الذكاة في الحلق واللبة في الصيد لهذه العلة، وهذا موجود في مسألتنا، فيجب أن يسقط اعتبار محلها، والمعنى في الأصل: أنه قد أدرك زمان الذكاة، وإنما تعذر فعلها لتفريط من جهته، وليس كذلك في مسألتنا، فإنه لم يدرك زمان الذكاة، فهو كما لو مات قبل أخذه.

مسألة: فإن أدرك الصيد وبه رمق قد جرحه الكلب المعلم، فإن كانت جراحة لا يعيش من مثلها إلا بمقدار اضطراب المذبوح كشق البطن ونحوه، فإنه يؤكل، وإن لم يذبح، وإن كان يعيش منه اليوم ونحوه لم يحل إلا بالذكاة، أومأ إليه في رواية أبي طالب فقال: إن أدركه يتشحط في دمه، ومات بالقرب، فلا بأس بأكله، وإن كان إلى العشي وإلى الليل فلا يؤكل حتى يذكيه، وبهذا قال محمد، وقال أبو يوسف: إذا بلغ إلى حال لا يعيش من مثله لم يكن عليه ذبحه، وإن بقي اليوم ونحوه.

دليلنا: أنه إذا كان يعيش يومًا أو نحوه خرج من أن يكون في معنى المذبوح في جراحه عمر، وإذا كان بقاؤه بقاء المذبوح، فلا حكم لتلك الحياة كما لا حكم لحياة المذبوح، ألا ترى أنه لو قطع مجوسي رأسه في تلك الحال لم يحرم أكله، ولو ذبحه مجوسي فلم يخرج روحه حتى قطع رأسه لم يؤكل.

واحتج المخالف: بأن عقر الكلب موجب أشبه إذا مات بالقرب.

والجواب عنه: ما ذكرنا من الدليل.

مسألة: إذا استرسل الكلب لنفسه فزجره صاحبه، وسمى، فقوي في سيره واصطاد، أكل؛ ذكره شيخنا وأبو بكر في كتاب الصيد من المقنع فقال: ولو أن كلبًا أفلت وقد رأى صيدًا فاصطاده، فإن سمى عليه، وأحاط علمه بأنه قد انزجر بتسميته عليه بعد انفلاته فقتل أن يأكله. وقد أومأ إليه أحمد في رواية الميموني، وقد سئل: هل يرسل مع التسمية أو يرسل ثم يسمي؟ فقال: تكون التسمية مع الإرسال، وإن أرسل ثم سمى وانزجر بتلك التسمية فالمعنى قريب إذا انزجر. وظاهر هذا أنه اعتبر أن ينزجر بالتسمية وإن كانت بعد الإرسال؛ فاقتضى هذا أنه إذا استرسل بنفسه وانزجر بصياحه وتسميته أن يؤكل، وهو قول أبي حنيفة. وقال الشافعي: لا يؤكل. وحكى ابن القصار عن مالك روايتين: إحداهما: مثل قولنا، والثانية: مثل قول الشافعي.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: ٤] وهذا عام، ولأنه لم يتقدم الزجر إرسال، فوجب أن يتعلق الحكم بالزجر كما لو كان في يده فزجره، ولا يلزم عليه إذا أرسله مجوسي فزجره مسلم فانزجر أنه لا يؤكل؛ لأنه قد تقدم الزجر إرسال.

فإن قيل: إنه لم يتقدمه إرسال، وهذا يقتضي التحريم كما يقتضي إرسال من لا تحل ذبيحته.

قيل: إنما حصل التحريم بإرسال من لا تحل ذبيحته؛ لأنه فعل آدمي والزجر فعل آدمي، فتعلق الحكم بالأول منهما، وليس كذلك هٰهنا؛ لأن استرسال الكلب ليس بفعل آدمي، والزجر فعل آدمي، فتعلق الحكم بفعل الآدمي.

يبين صحة هذا: ما نذكره فيما بعد، ولأنه لا يجوز اعتبار الإرسال بالاسترسال في التحريم، كما لا يجوز في باب الضمان، وقد ثبت أن كلبًا لو استرسل بنفسه على إنسان فقتل لم يضمن من هو في يده، ولو أرسله عليه ضمنه.

وأيضًا: فإنه إذا لم يتقدمه إرسال تعلق الحكم بالزجر؛ بدليل: أن كلبًا لو انفلت على دابة أو إنسان فزجره صاحبه فعقر الدابة أو الإنسان ضمن، ولو لم يزجره لم يضمن، وقد أومأ أحمد إلى هذا في رواية حرب في رجل دخل دار رجل فحمل عليه كلب أو دابة فقتله، فإن لم يهيجوه فليس عليهم شيء إذا كان في ملكهم. وظاهر هذا: أنه إذا هيج تعلق الضمان عليه.

فإن قيل: في هذا وجهان: أحدهما: لا ضمان عليه؛ لأنه لا يد له عليه.

قيل: ذكر المروذي من أصحابكم أنه عليه الضمان؛ لأنه آلة فيما أتلفه، فكأنه أتلفه بنفسه، وما ذكره ذلك القائل من أنه لا يد له يبطل بإرسال الكلب للصيد فإنه يباح وإن لم يكن له يد عليه في تلك الحال، وأقمناه مقام اليد في باب الإباحة، وفرقنا بينه وبين أن يسترسل بنفسه، كذلك هٰهنا.

ويبطل أيضًا إذا أرسل كلبه على الصيد في الحرم فقتله ضمنه، لا يختلفون في ذلك، وفرقوا بين أن يرسله على صيد أنه يضمنه، وبين أن يرسله على آدمي فلا

يضمنه، بأن الكلب يعلم على قتل الصيد فيكون آلته، ولا يعلم على قتل الآدمي فيكون آلته، قالوا: ولهذا نقول: لو أرسل كلبًا غير معلم على الصيد لم يضمنه.

فإن قيل: فلو سلمنا لكم ثبوت الضمان فإنه مخالف للأكل؛ لأنه إذا اجتمع في الأكل وما يحرم وما يبيح وجب تغليب التحريم، كما قلنا في المتولد من بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه، وفي المجوسي إذا ذبح يحرم أكله لاشتباه حاله، فيغلب التحريم، وفي باب الضمان يغلب الوجوب؛ لأنه إذا استرسل كلبه في الحرم على صيد في الحل أكل، أو في الحل على صيد في الحرم لم يجز أكله، ووجب عليه الجزاء.

قيل: أما ذبح المجوسي والمتولد بين ما يباح وما يحرم فإنما حرم؛ لأنه فعل آدمي، وهٰهنا فعل آدمي وغير آدمي، وأما قولهم: إنا غلبنا الضمان فلا يصح؛ لأن ما طريقه الضمان إذا اجتمع فيه موجب ومسقط يسقط، يدل عليه ما قالوه: إذا تصادم الفرسان لزم كل واحد نصف دية صاحبه؛ لأنه مات من فعله وفعل صاحبه، فسقط ما قابل فعل نفسه، وكذلك إذا شركه في القتل سبع يقسط الضمان، ولم يلزمه جميعه، وأما الصيد فإنما تعلق الضمان به في الموضعين لتعلق حق الله تعالى في الموضعين، وحرم أكله في الموضعين؛ لأن الرامي له ليس من أهل الذكاة في تلك الحال فبان أن الضمان إنما وجب؛ لأن سببه موجود لا أن علينا الضمان.

وأيضًا حصل سببان؛ أحدهما: بغير فعل الآدمي، وهو انفلات الصيد وذهابه، والآخر: بفعل الآدمي، وهو الزجر، فيجب أن يتعلق الحكم بفعل الآدمي، ألا ترى أن رجلًا لو حفر بئرًا في طريق المسلمين أو وضع فيه حجرًا فعثر إنسان بنبكة ووقع في البئر أو على الحجر تعلق الضمان على الحافر أو واضع

الحجر، فكذلك لو جاء إلى حفرة لم يحفرها أحد فأوسع رأسها أو حفر في أسفلها فوقع فيها إنسان ضمن الذي أوسع رأسها وحفر في أسفلها للمعنى الذي ذكرنا، ولا يشبه هذا إذا أرسله مجوسي فزجره مسلم، أو أرسله مسلم فزجره مجوسي: أن الحكم للإرسال الأول، ولا يتعلق بالزجر حكم؛ لأن السببين جميعًا حصلا بفعل الآدمي، فيتعلق الحكم بالأول منهما، كما لو وضع رجل حجرًا في طريق المسلمين، وحفر بئرًا بجنبه فعثر إنسان بالحجر، ووقع في البئر: أن الضمان على واضع الحجر، ولا يلزم عليه إذا أرسل المسلم كلبه وسمى، فشاركه كلب آخر ليس بمعلم لكنه استرسل بنفسه أنه لا يحل أكله، وأن استرسال الكلب بغير فعل آدمي، وإرساله فعل آدمي؛ لأنه لم يوجد شرط الإباحة وهو التسمية.

فإن قيل: النبكة حصلت في الطريق بفعل آدمي؛ لأنها تحصل بمشي الآدميين والجمال والدواب التي مع أصحابها، فلا معنى لقولك: إنها حصلت بغير فعل آدمي، وإنما يتعلق بها الضمان؛ لأنه متولد من شيء مباح والحفر محظور وعدوان، فلهذا تعلق به الضمان، وليس كذلك حفر البئر ووضع الحجر في الطريق؛ لأنه عدوان من جهته؛ فلهذا تعلق به الضمان.

يبين صحة هذا: أنه لو وضع رجل حجرًا في ملكه، وحفر رجل بجنبه بئرًا بغير إذن صاحبه، فعثر رجل بالحجر، ووقع في البئر، وجب الضمان على الحافر؛ لأن وضع الحجر في ملكه ليس بعدوان، وحفر البئر بغير إذنه عدوان.

قيل: قولك إن الضمان لم يتعلق بالنبكة؛ لأن الجناية حصلت عن غير فعل مباح لا يصح؛ لأنه ليس في هذا أكثر من أنها حصلت من فعل غير مضمون، وهذا لا يوجد كمال الضمان على الشريك، كما قالوا في المتصادمين، وشريك السبع، وإذا جرح نفسه وجرحه غيره أن الضمان يتقسط.

وجواب آخر: وهو كونه مباحًا لا يدل على إسقاط الضمان؛ بدليل: أنه إذا رمى طائرًا فأصاب إنسانًا ضمن، وإن كان ذلك الفعل مباحًا.

وجواب آخر: وهو أن قولهم: إن النبكة فعل آدمي لا يصح؛ لأننا نفرضه في أرض حملت الريح إليها آجرة فعثر بالآجرة إنسان فسقط في البئر ضمن جميع الدية وإن لم يكن ذلك فعل آدمي.

واحتج المخالف: بأن استرساله سبب لتحريم الصيد، وزجره سبب إباحته، فوجب أن يغلب التحريم، كما لو أرسله مجوسي فزجر مسلم، ولا يلزم عليه إذا أرسله مسلم فزجره مجوسي، فإنه لا يحل أكله للمعنى الذي ذكرنا.

والجواب: أن المعنى في الأصل أن السببين حصلا بفعل آدمي فتعلق الحكم بالأول كما قلنا في الحجر والبئر، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأن أحدهما حصل بغير فعل الآدمي كما قلنا في النبكة والحجر.

فإن قيل: فلو أرسل كلبه وسمى وشركه آخر استرسل لنفسه حرم أكله، وإن كان أحدهما بغير فعل آدمي.

قيل: قد بينا أنه إنما حرم أكله هناك لعدم شرطه، وهو عدم التسمية، ألا ترى أنه لو أرسله مرسل ولم يسم لم يبح أكله.

واحتج: بأن الكلب إذا انفلت واصطاد وقتل لم يحل أكله، فلولا أن لاسترساله حكم لم يحرم أكله.

والجواب: أنه إنما تعلق الحكم؛ لأنه انفرد، ولم يقترن به فعل آدمي، فتعلق التحريم به؛ لأنه أمسك على نفسه، ولأن شرط الإباحة التسمية، ولم يوجد، وهذا المعنى معدوم في مسألتنا.

مسألة: إذا أرسل كلبه على صيد فقتله بصدمة ولم يجرحه أو قتله بالخنق ولم يدمه لم يحل أكله، أومأ إليه في رواية حنبل فقال: إذا أصاب الكلب المعلم ولم يدرك صاحبه ذكاته حتى مات لم آكله وإن كان معلمًا، وقتل أكل، قال النبي ﷺ: «**إذا أرسلت كلبك المعلم فقتل فكل**»[1]، فقوله: إذا لم يدرك ذكاته حتى مات لم يأكل، معناه: إذا مات في يده قبل أن يذكيه، وبه قال أبو حنيفة ومالك وللشافعي قولان: أحدهما: مثل قولنا. الثاني: مباح أكله.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: ٤]، يعني التي تجرح، فدل على أن الجرح أحد شروطه.

فإن قيل: الجوارح الكواسب، قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ٦٠]، كسبتم، وقال: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ﴾ [الجاثية: ٢١]، ومعناه: اكتسبوا، وقال القتبي في غريب القرآن: يقول العرب: امرأة لا جارح لها: أي: لا كاسب.

قيل: الظاهر يقتضي ما قلنا على أن اللفظ يصلح لهما فنحمله عليهما فيصير كله، قال: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ مما يكسب ويجرح، ولأنه آلة للاصطياد، فكان من شرطها الإدماء والجرح كالسهم، ولأنه مات بالصدم أشبه إذا صدمه بيده وبعصا فقتله.

فإن قيل: ذلك مما يمكن التحرز منه؛ لأنه لو قوّم رميته لأصاب، فإذا أصاب بعرضه علم أنه من سوء الرمي والتقصير فيه؛ فلهذا لم يحل أكله، وليس كذلك في مسألتنا، فإنه لا يمكن التحرز منه؛ لأن عادة الكلب أن يقتل

---

(١) سبق تخريجه.

بجرح وبغير جرح، فعفي عن ذلك؛ لعدم إمكان التحرز منه كما عفي عن المحل في غير المقدور عليه.

قيل: قولك: إنه لو قوّم رميته لأصاب لوجب أن يكون إصابة الحلق شرطًا؛ لأنه يقدر على ذلك، فلما عفوت عن ذلك كان يجب أن لا يعفو عن الآدمي والجرح، ولما لم يعف عن ذلك، كذلك يجب أن لا يعفو في الكلب.

وقولك: إن هذا لا يمكن التحرز منه في الكلب؛ لأنه يقتل بجرح وبغيره فوجب أن يباح وإن استرسل بنفسه؛ لأنه قد يسترسل بنفسه وبصاحبه، ومع هذا فإرساله شرط هذا، ولأن ما كان ذكاته العقر مع القدرة فهي ذكاته مع الامتناع كالبعير إذا ند، ولأنها بهيمة جرحت روحها من غير عقر أشبه المقدور، ولا معنى لقولهم: إن المقدور عليه اعتبر فيه محل الذكاة، وهذا لا يعتبر فيه المحل؛ لأنه يبطل بالرمي، فإنه يسقط معه المحل، ولا يسقط الجرح.

واحتج المخالف: بقوله: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ﴾، ولم يفرق.

والجواب: أن قوله ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ﴾، يعني مما علمتم الجوارح، وكذا نقول.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل**»[1]، ولم يفرق.

والجواب: أنه شرط كونه معلمًا، ولا يكون كذلك إلا أن يجرح.

فإن قيل: لا يجوز أن يكون الجراحة شرطًا في تعليمه؛ لأن صاحب الكلب

---

(١) سبق تخريجه.

لا يمكنه أن يعلمه إلا ما قتل، ولا يمكنه أن يعلمه الإمساك عليه، فيجب أن لا يكون شرطًا.

واحتج: بأنه مثله الجارح بفعله، أشبه إذا جرحه وأدماه. .

والجواب: أنه ليس من حيث لو جرحه وأدماه أكل يجب إذا لم يجرحه أن يؤكل كما قلنا في السهم.

واحتج: بأنه لا يمكن تعليم الكلب كيفية القتل بالعقر والإدماء والثقل والخبط، وما لا يمكنه تعليمه يسقط اعتباره.

دليله: محل الذكاة.

والجواب: أن إمساك الكلب على صاحبه لا يمكن تعليم الكلب، وهو متعلق باختيار الكلب، ومع هذا فهو شرط في إباحة أكله، كذلك الإدماء، وعلى أن الكلب لا يحتاج إلى تعليم الجرح؛ لأنه طبعه، وترك الجرح نادر فيه، وما كان في طباعه لا يقال: وجوده متعذر، فأما الجرح في محل الذكاة فليس بغالب حاله، وتعليمه يشق، فسقط اعتباره، كما سقط في السهم، ولم يسقط في الجرح.

مسألة: إذا أبان من الصيد عضوًا بضربة موجبة فمات منها في الحال أكل الجميع ساء كان جانب الرأس أقل أو أكثر في أصح الروايتين، نقلها الميموني وجعفر ابن محمد وأحمد بن الحسين الترمذي، فقال في رواية الميموني فيما قطع من صيد المناجل: إني لأستوحش أن أقول: بعضه ذكي، وبعضه ميت، ومن الناس من يقول: إذا قطع الرأس دون الذنب، وإذا قطع أقل من نصفه، ما أعجب هذا من القول، وإذا قطع الكلب منه قطعة ثم مات بالقرب أكل، فإن تباعد لا يأكلها.

وكذلك نقل جعفر بن محمد: إذا ضرب الصيد فبان منه شيء يؤكل جميعًا، وأنكر قولهم: يؤكل قطعة، ولا يؤكل أخرى.

وكذلك نقل أحمد ين الحسين الترمذي في رجل رمى صيدًا فأبان منه شيئًا: لا أدري ما معنى قول من قال: لا يأكل ما بان منه يكون شيء واحد بعضه ذكيًا وبعضه ميتًا، فإذا كانت البينونة والموت جميعًا أو كان بعده بقليل فلا بأس، هو اختيار أبي بكر، وبهذا قال مالك والشافعي.

وفي رواية: لا يؤكل ما بان منه، نقلها حنبل والأثرم، فنقل في رجل ضرب صيدًا فأبان منه عضوًا: يأكل ما بقي، وكذلك نقل حنبل عنه أنه قال: لا يأكل البائن، ويأكل ما بقي.

وقال أبو حنيفة: إن رمى صيدًا فقطعه بنصفين أكلا، وإن قطع الثلث الذي يلي الرأس أكلا أيضًا، وإن قطع الثلث الذي يلي العجز أكل الثلثان، ولم يؤكل الثلث.

دليلنا: ما تقدم من حديث أبي ثعلبة، وقول النبي ﷺ: «**وكل ما أمسكت عليك قوسك ذكي وغير ذكي**»، وهذا البائن مما أمسكت عليه قوسه.

وفي لفظ آخر رواه أحمد في «المسند» بإسناده عن عقبة بن عامر[1] وحذيفة ابن اليمان[2] قال رسول الله ﷺ: «**كل ما ردت عليك قوسك**»، وهذا مما رد عليه قوسه.

وقوله ﷺ: «**ما أنهر الدم وفرى الأوداج فكل**»[3].

(١) رواه أحمد (٤/ ١٥٦).

(٢) رواه أحمد (٥/ ٣٨٨).

(٣) رواه الطبراني في «الأوسط» (٧١٩٠) بمعناه.

وأيضًا: كل ما كان ذكاة لبعض البدن كان ذكاة بجميعه.

أصله: إذا كان ما يلي الرأس أصغر وقطع الحلقوم والمريء في المقدور عليه، ولا يلزم عليه حمارة الوحش إذا كان في جوفها جنين من حمار أهلي أن ذكاة الأم لا يكون ذكاة له؛ لأنه بدن غير بدن الأم، ونحن قلنا: ما كان ذكاة لبعض البدن كان ذكاة لجميعه، ولا يلزم عليه إذا أبان منه عضوًا وهو على الامتناع ثم ذكاة بعد ذلك: أنه لا يكون ذكاة لما بان منه؛ لأن ما بان ليس بمتصل بالبدن حين الذكاة؛ لأن الذكاة حصل بالصدمة الثانية، وليس ذلك من البدن في تلك الحال.

وإن شئت قلت: ما كان ذكاة لبعض البدن كان ذكاة لجميع ما اتصل به من ذلك البدن.

دليله: ما ذكرنا، ولا يلزم عليه ما ذكرنا لما بينا.

وإن شئت قلت: ما كان ذكاة لبعض البدن كان ذكاة لجميع ما مات منه، وفيه احتراز مما ذكرنا لما بينا.

وأيضًا: فإن العقر في الممتنع يحل محل الذبح في غير الممتنع، ثم ثبت أن في غير الممتنع يبيح؛ سواء حصل بذلك إبانة الرأس ولم يحصل ذلك العقر في الممتنع.

واحتج المخالف: بما روى زيد بن أسلم عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «**ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة**»[1]، وروي: «**ما أبين من البهيمة**»[2]، وروي: «**ما بان من البهيمة**»[3].

(١) رواه ابن ماجه في الصيد (٣٢١٦). قال الألباني: «صحيح».

(٢) لم أجده بهذا اللفظ. وانظر ما قبله.

(٣) لم أجد بهذا اللفظ، وانظر ما قبله.

والجواب: أن هذا الخبر ورد على سبب، وهو أن العرب في الجاهلية كانوا يقطعون إليات الغنم وأسنمة الجمال في حال الحياة ويبقى البدن حيًا بعده، ويأكلونها، فقال النبي ﷺ: «**ما أبين من حي فهو ميت**»، وإذا كان كذلك فالمراد به: السبب الذي ورد عليه من وجهين:

أحدهما: أن أبا داود روى في «سننه»: «**ما أبين من بهيمة وهي حية فهو ميت**»، فدل على أن المراد به ذلك.

والثاني: أن ما بان بضربة موجبة لا يوصف أنه بان من حي؛ لأن الحياة عبارة عن حياة باقية، وليس هٰهنا حياة باقية.

واحتج: بأن ما أبين من حي وجاز أن يعيش بعد إبانته، أو جاز أن يبقى الباقي حيًا وجب أن لا يؤكل ما لو بان منه كما لو عاش ساعة ثم قتله بعد ذلك برمية أخرى.

والجواب: أن الضربة الأولى لم تكن ذكاة لشيء من الصيد، والضربة الثانية ذكاة له، فهي ذكاة بجميعه، وهو جميع ما مات بها.

فصل

فإن رمى صيدًا فقطع منه عضوًا، وبقي معلقًا بجلدة أكل كله؛ سواء قلنا: إن ما بان منه يؤكل أو لا يؤكل. وعن أبي حنيفة روايتان: أحدهما: مثل هذا، والثاني: لا يؤكل.

دليلنا: أن القطع لم يحصل به إبانة العضو، وهو ذكاة للأصل، فيجب أن يكون ذكاة للكل كما لو جرحه.

واحتج المخالف: قطع اللحم والعروق والأعصاب، فصار كأنه إبانة.

والجواب: أنه هناك حصل إبانة، وهٰهنا لم يحصل.

مسألة: إذا توحش الإنسي من النعم فذكاته بالعقر، وهكذا إذا تردى بعير في بئر فلم يقدر على ذبحه فذكاته بالعقر؛ نص عليه في رواية حنبل، والأثرم، وابن القاسم وأبي طالب، وإبراهيم بن الحارث، وجعفر بن محمد، وهو قول أبي حنيفة والشافعي، وقال مالك: ذكاة الجميع في الحلق واللبة.

دليلنا: ما روي في حديث عدي بن حاتم قال: قلت: يا رسول الله إنا نصيد الصيد ولا نجد إلا الظرار أو شقة العصا فقال رسول الله ﷺ: «**أمر الدم بما شئت، واذكر اسم الله**»[١]، ذكره أبو بكر بإسناده. وهذا عام في كل موضع.

وأيضًا: روى أبو بكر الأثرم بإسناده في مسائله عن رافع بن خديج قال: كنا مع رسول الله ﷺ فند بعير، فرماه رجل بسهمه، فحبسه الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، فقال: «**إن هذه البهائم لها أوابد كأوابد الوحش فإذا ند منها شيء فافعلوا به هكذا**»[٢]، وهذا حديث صحيح، قال الأثرم: قلت لأبي عبدالله: كان مالك يقول: إذا أعجزه فنحره من غير منحره لم يأكله، فقال: حديث رافع بن خديج عن النبي ﷺ، لعل مالكًا لم يسمع هذا الحديث.

فإن قيل: هذا محمول على أنه حبس البعير بالجرح، وأدركه صاحبه، فذكاه فقال: ما ند عليكم فافعلوا به هكذا، يعني احبسوه بالجرح، ثم ذكوه، ويكون فائدة هذا: جواز الذكاة مع جرح في غير محل الذكاة، وأنه يجوز عقر ما ند منها في غير محل الذكاة وإن لم يكن ذلك جائزًا في المقدور عليه.

قيل: لا يجوز أن يأمرهم بمثل ذلك، وهو مما لا يقع الإباحة به؛ لأنه يؤدي

---

(١) رواه أحمد (٤/ ٢٥٦)، وابن ماجه في الذبائح (٣١٧٧). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه البخاري في الشركة (٢٣٥٦)، ومسلم في الأضاحي (١٩٦٨).

إلى أن يأمرهم بما يؤول إلى الإتلاف؛ لعلمنا أن الجرح قد يأتي على نفس الصيد، ومثل هذا ما قلنا في قول النبي ﷺ: «**إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه فيه**»(١)، فلو كان موته يوجب تنجيسه لم يأمر بمقله، مع علمنا أنه يموت بالمقل في العادة، كذلك هٰهنا، ولأن إطلاق الحبس يقتضي القتل؛ لأن من طبع الحيوان إذا جرح وكان فيه قدرة على الهرب لم يقف، وإنما يقف إذا لم يبق فيه حياة، فعلم أن الإباحة تقع بمجرد الحبس من غير إحداث ذكاة.

وأيضًا: ما روى أحمد، نا عفان، نا حماد بن سلمة عن أبي العشراء عن أبيه قال: قلت: يا رسول الله أما تكون الذكاة إلا من اللبة والحلق؟ قال: «**لو طعنت في فخذها لأجزأ عنك**»(٢)، وسمعته يقول: «**وأبيك**»(٣)، ذكره أبو بكر الخلال في كتاب العلل.

ومعلوم أنه لم يرد بذلك حال القدرة لإجماعنا على منع ذلك علم أنه أراد به حين الامتناع.

فإن قيل: هذا خبر ضعيف من وجهين:

أحدهما: أن الميموني قال: ذكروا لأبي عبدالله الحديث: «**إن طعنت في فخذها أجزأك**»، فجعل يعجب من هذا، ويضعف الحديث، وكذلك نقل إسماعيل بن

---

(١) رواه البخاري بنحوه في بدء الخلق (٣١٤٢)، عن أبي هريرة، ورواه أحمد بلفظ مقارب (٣/ ٢٤) عن أبي سعيد.

(٢) رواه أحمد (٤/ ٣٣٤) من طريق آخر، وأبو داود في الذبائح (٢٨٢٥)، والترمذي في الأطعمة (١٤٨١)، والنسائي في الضحايا (٤٤٠٨)، وابن ماجه في الذبائح (٣١٨٤). قال الألباني: «ضعيف».

(٣) رواه أحمد (٤/ ٣٣٤)، ولم يسق لفظه، وأورد فقط: «وسمعته يقول: «وأبيك».

سعيد قال: سألت أبي عن حديث أبي العشراء فلم يعبأ به، وقال في رواية أبي الحارث: سألت أبا عبدالله عن حديث أبي العشراء فقال: هو عندي غلط.

والثاني: أنه أقسم في الحديث بأبيه بقوله: «**وأبيك، لو طعنت في فخذها أجزأك**»، وهذا مع نهيه عن أن يحلف بغير الله، ونهى أن يحلف بأبيه؛ فدل على ضعفه.

قيل: أما ما روي عن أحمد من تضعيفه، فقد روي عن خلافه، فقال أبو بكر الخلال إن محمد بن العباس المؤدب أبو عبدالله الطويل قال: سألت أحمد عن حديث أبي العشراء فقال: العمل على هذا الحديث.

قال أبو بكر: وأخبرنا علي بن سهل، قال: بلغني أن أحمد بن حنبل سمع حديث أبي العشراء عن أبيه من عفان فقال له: وأبيك، وهذا يدل على صحته عنده.

وأما قولهم: أنه أقسم بأبيه فلا يدل على ضعفه؛ لأنه يحتمل أن يكون حين أقسم بذلك كان القسم بها جائزًا، ثم نهي عن ذلك فيما بعد، فقام الدليل على إخراج بعض اللفظ، وبقي ما عداه على موجبه.

وأيضًا: فإنه إجماع الصحابة، روى ذلك عن ابن عمر وابن عباس وابن مسعود، فروى أبو بكر الأثرم في مسائله عن عباية بن رفاعة قال: تردى بعير في بئر، فذكي من قبل شاكلته، فبيع بعشرين درهمًا، فأخذ عبدالله بن عمر عشرة بدرهمين[١].

وروى بإسناده عن عكرمة عن ابن عباس قال: ما فاتك مما في يديك فهو بمنزلة الصيد[٢].

---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٢٠١٩٨)، والبيهقي (٩/ ٢٤٥).

(٢) رواه ابن أبي شيبة (١٩٧٨٤).

وروى بإسناده عن غضبان بن يزيد قال: أعرس رجل منا فاشترى جزورا فندت فخاف أن يسبقه، قال: فعرقبها فماتت، فسألنا عبدالله بن مسعود، فأمرنا بأكلها، فقال بعضهم: لا تأكلوها حتى يأكل منها، فبعثوا إليه منها فأكل[(١)]. ولا يعرف لهم مخالف.

وأيضًا: فإنه حيوان غير مقدور على ذكاته، فكانت ذكاته بالعقر، كالوحشي من أصله، ولأن الوحشي ذكاته بالعقر، ثم إذا تأنس عليه تغير حكم ذكاته فيه فيصير ذكاته في الحلق واللبة لحصول القدرة عليه، كذلك الإنسي إذا توحش فقد خرج أن يكون مقدورًا على ذكاته، فوجب أن ينقل ذكاته إلى العقر.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**الذكاة في الحلق واللبة**»[(٢)]، وهذا عام.

والجواب: أنا نحمله ونخصه على المقدور عليه؛ بدليل: ما ذكرنا.

واحتج: بأنه لو كان الأهلي إذا توحش كالأصلي في باب الذكاة لوجب أن يكون في حكمه في وجوب الجزاء على المحرم إذا قتله، وإذا قتله المحرم في حال الامتناع أن لا يكون مذكًى؛ لأن ذكاة المحرم للصيد لا تصح، وأن لا يجوز في الضحايا والهدايا والعقيقة كما لا يجوز ذلك في الوحشي الأصيل، وإن كان حمارًا أهليًا فرماه فقتله أن يؤكل كما يؤكل الحمار الأهلي إذا أصابه في حال الامتناع، وأن يملكه من أثبته وإن لم يكن مالكًا له، كما يملك سائر الصيود، وأن لا يجب الضمان على قاتله في حال الامتناع كما لا يجب في الصيد الأصلي.

---

(١) رواه البيهقي (٩/ ٤١٤).

(٢) سبق تخريجه.

والجواب: أن هذا باطل بالوحشي إذا تأنس، فإنه يتعين حكم ذكاته، ولا يتعين شيء من الأحكام التي ذكروها؛ لأن الجزاء يجب بقتله، ولا يصح ولا يجوز في الضحايا والهدايا والعقيقة.

وقولهم: أنه لا يملك باطل بالعبد، ثم إذا ارتد ثم لحق بدار الحرب فإن الملك فيه لا يتعين؛ لأنه لا يجوز تملكه على صاحبه، ويتعين حكم القتل فيه؛ لأنه قبل هربه إلى دار الحرب كان قتله بضرب الرقبة، وبعد ما هرب وامتنع يقتل على أي وجه قدر عليه، كذلك هٰهنا.

مسألة: إذا صاد الرجل صيدًا ثم أفلت منه لم يزل ملكه عنه، سواء كان يدور حول البلد والعمران أو [بعد] أومأ إليه في رواية صالح: لا بأس بصيد الباز إذا لم يكن قد صاده إنسان، فإن علمه ملكه، وأفلت منه لا يصيده حتى يرده. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي.

وقال مالك: إذا عاد إلى البر واختلط بالصيود زال ملكه عنه، ومن صاده ملكه.

دليلنا: أنه مسلم امتنع عليه مملوك له فلم يزل ملكه عنه كما لو أفلت الصيد وكان يدول حول البلد، أو أبق عبد له، ولا يلزم عليه الحربي إذا أبق عبده إلى دار الإسلام أنه يزول ملكه لقولنا: مسلم، ولا يلزم عليه المسلم إذا أبق عبده إلى دار الحرب؛ لأن ملكه لا يزول عنه إلا بقهر المشركين له، فأما بامتناعه فلا يزول.

وقد استدل بعض من نصر هذه المسألة بأن الصيد يملك بالاصطياد، كما أن الموات يملك بالإحياء، ثم ثبت أنه لو ملك مواتًا بالإحياء لم يزل ملكه تحته إذا تركه حتى عاد خرابًا، وكذلك لو أخذ ذهبًا من معدن ثم رده إليه لم يزل ملكه.

ورأيت ابن القصار يمنع هذا ويقول: بأن الأرض الموات كالصيد عندنا.

وقال أيضًا: إذا رد عروق الذهب والفضة في المعدن حتى اختلط بغيره مما في المعدن احتمل أن يزول ملكه عنه كالصيد، وهذه الممانعة لا تصح في الذهب والفضة إذا رده إلى المعدن؛ لأنه إنما لم يمنع من أخذ ما في المعدن؛ لأجل اختلاطه به، وإن في المعدن من ذلك مشقة، فهو كما لو طار منه طائر واختلط بصيود البر، فإنه لا يمنه عندنا من الاصطياد، فأما أن يكون المنع عنده؛ لأن ملكه قد زال فلا، ألا ترى أنه لو كان معلومًا لم يكن لغيره أن يملكه.

فإن قيل: المعادن لها من يمنع منها، والصيود بخلاف ذلك.

قيل: ليس لأحد أن يمنع منها كما لا يمنع من الصيد، فلا فرق بينهما.

واحتج المخالف: بعموم قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦]، وهذا من صيد البحر، وليس بمحرم، فيجب أن يباح.

والجواب: أنه محمول على ما لم يملك.

واحتج: بأنه صاده وهو مختلط بالوحش، فملكه، كما لو لم يصده أحد.

والجواب: إن المعنى في الأصل أنه لم يثبت عليه ملك مالك، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه قد ثبت عليه ملك مسلم، فلم يملك بالاصطياد، كما لو كان يدور حول البلد.

واحتج: بأن أصله: الإباحة، وإنما ملك بالاصطياد وثبوت اليد عليه، فإذا زالت يده وعاد إلى البر فقد عاد إلى حالته التي كان عليها، فيجب أن يعود إلى ما كان عليه، كما أن الخمر إذا انقلبت خلا وزالت الشدة عنها عادت إلى ما كانت عليه قبل حدوث الشدة فيها.

والجواب: أنه يبطل به إذا أخذ من معدن ذهبًا أو فضة، ثم رده إليه، فإنه قد عاد إلى ما كان عليه، ولا يزول الملك.

واحتج: بأنه لو أطلق الصيد زال ملكه عنه، وكذلك لو أخذ ماء من نهر ثم رده إليه زال ملكه عنه؛ بدليل: أنه لا يمنع من الاصطياد، ولا من أخذ الماء من ذلك النهر.

والجواب: أن الملك لم يزل عندنا بذلك، وإنما لم يمنع الناس من الاصطياد وأخذ الماء؛ لأن هذا أمر لا يمكن التحرز منه، ويشق مراعاته، فعفي عنه، فهو كما لو اختلطت أخته بنساء لا ينحصرن بعدد لم يمنع من التزويج؛ لأنه يشق، ولو اختلطت بنساء محصورات العدد منع التزويج بهن؛ لأنه لا يشق.

يبين صحة هذا: أنه لو صب عصيرًا في دجلة لم يزل ملكه بالإجماع، ومع هذا لا يمنع غيره من الاستقاء منه؛ لأنه يصير مستهلكًا لا يمكن الاحتراز منه، كذلك هنا.

مسألة: إذا نصب منجلًا وسمى وجرح الصيد فقتله حل أكله، نص عليه في رواية حرب، وإسحاق بن إبراهيم، وإبراهيم بن هانئ، والميموني، وقال الشافعي: لا يباح أكله.

دليلنا: ما تقدم من حديث عدي بن حاتم، وقول النبي ﷺ: «أمرر الدم بما شئت، واذكر اسم الله»[1]، وهذا عام.

وأيضًا: ما رواه سريج بن يونس بإسناده في كتاب الصيد، عن ابن أخي مسروق أنه سأل ابن عمر عن صيد المناجل، فقال: إنه يبين منه الشيء وهو

---

(١) سبق تخريجه.

حي، فقال ابن عمر: ما بان منه وهو حي فلا تأكل[١]. وهذا يدل على إباحة ذلك عند ابن عمر من وجهين:

أحدهما: أنه سأله عن صيد المناجل ولم ينكر ذلك.

والثاني: أنه خص التحريم بما بان منه، فدل على أن ما لم يبن منه مباح، ولا يعرف له مخالف في الصحابة، ولأنه قصد إلى قتل الصيد بما له حد، أشبه لو رماه بالمناجل والسهم، ولا يلزم عليه إذا أرسل سهمه على هدف أو في الهواء فأصاب صيدًا أنه لا يباح؛ لأنه غير قاصد إلى قتل الصيد؛ لأن القصد المعتاد في الرامي يسير إلى صيد موجود، والعادة في صيد المناجل أن ينصب لصيد يوجد في الثاني، ولأن إباحة الصيد حكم يتعلق بإتلاف الحيوان إذا كان مباشرة فتعلق به إذا كان سببًا.

دليله: ضمان الآدمي، فإنه قد استوى فيه المباشرة وهو القتل، وحفر البئر وهو السبب في ضمان الدية يجب أن يستوي المباشرة وإباحة الصيد.

فإن قيل: ضمان الآدميين أوسع؛ بدليل: أنه لا يعتبر فيه القصد، وهو إذا رمى سهمًا فوقع على إنسان فقتله كان عليه الضمان، ولو كانت بيده سكين يلعب بها أو يقلبها فوقعت على حلق شاة فذبحتها لم تبح الشاة، وإذا كان أوسع لم يجز اعتبار أحدهما بالآخر.

قيل: بل الذكاة أوسع؛ بدليل: أنه لو أرسل كلبه أو فهده على صيد فعقر آدميًا لم يضمنه، ولو قتل صيدًا حل أكله، وعلى أنهما إنما افترقا من هذا الوجه لمعنى، وهو أن الصيد من شرط إباحته وجود القصد، فإذا رمى الهواء فأصاب طائرًا لم يبح؛ لعدم القصد، وبنصب المناجل قد وجد القصد، فاستويا في الإباحة.

---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٢٠٠٦٤).

وجواب آخر: وهو أنه لا يمتنع أن يكون ضمان الآدمي أوسع، ويتساويان في أن كل واحد منهما يعتبر فيه المباشرة والسبب كالقصاص والدية، نحن نعلم أن ضمان الدية أوسع من إيجاب القصاص، ومع هذا ثبت القصاص بالمباشرة، وبالسبب وهو رجوع الشهود، والدية تضمن بالأمرين، ولذلك ضمان العبيد وضمان الآدمي يتعلق كل واحد منهما بالسبب والمباشرة، وإن كان ضمان الصيد أعم.

واحتج المخالف: بأن الذكاة إنما تكون بفعله أو بحكم فعله، فالفعل مباشرته بالذبح، وحكم فعله هو الرمي؛ لأن السهم يخرج عن يده، ولكن فعله باق، وهٰهنا حكم فعله قد زال بنصب المناجل، فهو كما لو كان بيده سكين فسقط على حلق دجاجة فذبحها، لم يحل أكلها.

والجواب: أنا لا نسلم أن حكم فعله قد زال، بل هو باق، كما كان الحكم باقيًا برمي السهم وخروجه عن يده.

يبين صحة هذا: ثبوت الضمان، وأما إذا سقط السكين على حلق دجاجة، فإنما لم يبح؛ لأنه لم يقصد الذبح، وهٰهنا قد قصد الصيد، فهو كالرمي.

واحتج: بأنه إنما يحل الصيد إذا رمى صيدًا بعينه، أو إلى جملة يقصد إصابة صيد منها بعينه فأما نصب المناجل فما قصد صيدًا بعينه ولا صيدًا من جملة معين، فلم يحل، كما لو رمى سهمًا إلى فوق فوقع على صيد فقتله.

والجواب: أن هذا غير معتبر عند مخالفنا؛ لأنه لو رأى سوادًا يظنه كلابًا أو خنازير أو آدمي فرمى إليه فوقع في صيد أنه يؤكل، وإن لم يكن قاصدًا إلى صيد بعينه، ولا إلى جملة فيها صيد يقصد واحدًا منها، وأما إذا رمى إلى فوق فوقع على صيد فإنما لم يبح أكله؛ لأنه غير قاصد إلى الاصطياد، وكذلك لو

كان بيده سكين فسقطت على عنق دجاجة فذبحتها لم يبح لأنه غير قاصد إلى الذكاة، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه حين نصب المناجل قاصد إلى الاصطياد، فهو كما لو أرسل على صيد فأصابه.

فإن قيل: فلو أرسل كلبه أو بازه أو سهمه بقصد الصيد وليس حذاه صيد فأعرضه صيد فقتله أنه لا يباح، وإن كان قد قصد الاصطياد.

قيل: إذا لم يكن حذاه صيد فلم يوجد القصد إلى الصيد؛ ولهذا قالوا فيمن أرسل كلبه على عرض فأصاب صيدًا لم يؤكل، وكذلك لو أرسل على بهيمة محرمة فأصاب صيدًا لم يؤكل؛ لأن القصد ما وجد، كذلك هٰهنا، والقصد موجود هٰهنا من الوجه الذي بينا.

مسألة: إذا رمى رجلان صيدًا فأصابه سهم أحدهما، فأثخنه، ثم أصابه سهم الآخر فقتله؛ جاز أكله. أومأ إليه في رواية بكر بن محمد عن أبيه في رجلين رميًا صيدًا فأصابا جميعًا، فإن كان قد ذكيا جميعًا أكلاه، وإن ذكاه أحدهما ولم يذكه الآخر لم يؤكل، فإن رماه أحدهما بسهم والآخر بمعراض، لم يؤكل، أخاف أن يكون المعراض قتله. فقد أطلق القول بإباحة الأكل إذا رميا جميعًا، ولم يفرق بين أن تتقدم إصابة أحدهما على الآخر أو يتأخر.

وقوله: ذكيا جميعًا بمعنى كان رميهما جميعًا بما له حد، فإن كان أحدهما بحد والآخر بعرض لم يؤكل؛ لأنه قد بين ذلك في آخر كلامه في المعراض. وبهذا قال أبو يوسف، خلافًا لزفر في قوله: لا يجوز أكله.

دليلنا: أن الاعتبار بالإرسال بدلالة أن التسمية يحتاج إليها في تلك الحال، وقد صح إرسال الثاني وثبت حكمه، فإذا أصابه وقتله جاز أكله، كما لو أصابه قبل أن يجيئه سهم الأول، وقد ثبت عن أحمد ما يدل على أن الاعتبار

بالإرسال في رواية يوسف بن موسى في رجل رمى بنشاب فمات الرامي قبل أن يصيب فلا بأس بأكله إذا رماه بما يجرح، فقد اعتبر حال الرامي، وهو أنه على صفة يصح صيده، ولم يعتبر ما طرأ بعد ذلك من الموت، وخروجه على أن يكون من أهل الذكاة.

واحتج المخالف: بأنه لما أثخنه سهم الأول خرج عن حد الامتناع، وصار في حكم ما ليس بصيد، فإذا قتله الثاني بعد ذلك لم يؤكل كما لو رماه الثاني بعد ما أثخنه الأول.

قالوا: وقد نقل الخرقي في هذه المسألة فقال: وإذا رمى صيدًا فعقره ورماه آخر فقتله لم يؤكل.

والجواب: أن إرسال الثاني هٰهنا غير صحيح؛ لأنه أرسل سهمه على صيد مقدور عليه، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأن الإرسال صحيح؛ بدليل: أنه أرسل سهمه على صيد غير مقدور عليه؛ فلهذا فرقنا بينهما.

***

كتاب الذبائح

مسألة: لا يجوز الذكاة بالسن والظفر، سواء كانا منزوعين أو كانا متصلين، نص عليه في رواية الميموني، وحنبل، وإسماعيل بن سعيد، وهو قول الشافعي، وقال أبو حنيفة: يجوز الذكاة بهما إذا كانا منزوعين، ولا يجوز إذا كانا متصلين. وحكى ابن القصار أن الظاهر من مذهب مالك أنه لا يستباح الذكاة بالسن والعظم. قال: ورأيت لبعض أصحابه أنه مكروه بالسن ويباح بالعظم. قال: وعندي أن السن إذا كان عريضًا محدودًا والظفر كذلك وقعت به الإباحة.

دليلنا: ما روى أبو داود بإسناده عن رافع بن خديج أنه قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله إنا نلقى العدو غدًا وليس معنا مدى أفنذبح بالمروة وشقة العصا وبالليط؟ فقال النبي ﷺ: «**ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا، إلا ما كان من سن أو ظفر، وسأحدثكم فأما السن فعظم الإنسان، وأما الظفر فمدى الحبشة**»[1]، فذكر ما يباح الذكاة به، واستثنى السن والظفر؛ فدل على تحريم الذكاة به.

فإن قيل: هذا محمول على حال الاتصال؛ بدليل قوله: «**فإن السن عظم من الإنسان**»، وهذا يقتضي أن يكون جزءًا منه، ولا يكون كذلك إلا في حال الاتصال، وكذلك قوله: «**أو ظفر**»، يعني في حال الاتصال، ألا ترى أنه قال: «**والظفر مدى الحبشة**»، ولا يكون مدى الحبشة إلا حال الاتصال بالجملة.

قيل: لا يصح هذا لوجوه:

أحدها: أن قوله «**إلا السن والظفر**» استثناء عام يعم المتصل والمنفصل،

---

(١) رواه البخاري في الشركة (٢٣٥٦)، ومسلم في الأضاحي (١٩٦٨) بنحوه.

وقوله: «**السن عظم الإنسان والظفر مدى الحبشة**»، تعليل، ولا يجوز أن تكون العلة أخص من الحكم، وحمله على المنفصل تخصيص لها، ويعمهم الحكم الذي هو النهي عن الذكاة بهما.

وقولهم: إنه أضاف العظم إلى الإنسان وذلك لا يكون في حال الاتصال فغير صحيح؛ لأن الإضافة تحصل في الحالين؛ ألا ترى أنه يقال: «سن السمكة» و«صوف الغنم» و«لحم البقر» و«جلد الحمار»، وإن كان منفصلًا.

وعلى أن أبا بكر ابن المنذر روى هذا الحديث وقال فيه: «**أما السن فعظم**»، فأطلق ولم يقل فيه: «عظم الإنسان»، وهذا يدل على أن العلة كونه عظمًا في الجملة.

ولا يجب أن يقال: قد أطلق هٰهنا وقيده في الخبر الأول؛ فوجب حمل المطلق على المقيد؛ لأنه إنما يجب حمل المطلق على المقيد ما لم يمنع منه دليل، فإذا منه لم يجل حمله، وقد منع غيرنا الدليل.

جواب آخر: وهو أن ما يذبح بالمتصل يكون منخنقة، وتحريم المنخنقة مستفاد من غير هذا الخبر، وهو نص الكتاب؛ فلا يفيد حمل الخبر عليه.

وجواب آخر: وهو أنه استثناه مما يحصل به إنهار الدم، والمتصل لا يحصل به إنهار الدم عندهم، وإنما يكون بالمنفصل.

وأيضًا: فإنه جزء من الحيوان أو عظم من الحيوان أو عظم فلم يكن آلة الذكاة.

دليله: إذا كان متصلًا لم يفر، بل يثرد ويخنق، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**أفر الأوداج غير مثرد**»[1]، وليس كذلك إذا منفصلًا؛ لأنه يفري.

قيل: لا نسلم هذا، بل هو في حال الاتصال أبلغ في القطع وأمكن، ثم هذا

---

(١) رواه عبدالرزاق (٨٦٢٤)، والبيهقي (٩/ ٢٨٢).

لا يوجب الفرق بينهما في حصول الذكاة، كما لم يوجبه في المنع والتحريم؛ فإنهما قد تساويا في منع الذكاة بالمتصل، ولأن ما لا يجوز الذكاة به إذا كان متصلًا لم تجز الذكاة به إذا كان منفصلاً، كاليد إذا أبان بها رأس طائر لم يكن ذكاة؛ سواء كانت متصلة أو منفصلة، وعكسه الحديد لما جاز أن يذكى به إذا كان منفصلًا عن غيره، جاز أن يذكى به إذا كان متصلًا بغيره.

فإن قيل: اليد لا تفري والسن والظفر يفري.

قيل: هذا باطل بحال الاتصال، وعلى أن اليد تقطع الأوداج؛ لأنه يبين رأس الطائر بيده، ويقطعه كما يقطع الحديد، ولأن أبا حنيفة وإن حكم بصحة الذكاة فإنه يمنع من فعلها على هذا الوجه، وكل ذكاة منع منها لحق الله تعالى لم تبح.

دليله: ذكاة المجوسي والمرتد.

وفيه احتراز من ذبح شاة الغير بغير إذنه، لأن الحق لآدمي.

واحتج المخالف: بما روى أبو داود بإسناده عن عدي بن حاتم قال: قلت: يا رسول الله إن أحدنا أصاب صيدًا وليس معه سكين أيذبح بالمروة وشقة العصا؟ فقال: «**أمرر الدم بما شئت، واذكر اسم الله**»[(١)].

والجواب: أن هذا محمول على غير السن والظفر؛ لأنه استثنى ذلك في خبرنا؛ فهو أولى.

واحتج: بأنه يفري الأوداج؛ فجاز أن يكون آلة الذكاة.

دليله: السكين والحجارة التي لها حد.

والجواب: أنا نقلبه فنقول: فاستوى فيه حال الاتصال والانفصال.

---

(١) سبق تخريجه.

دليله: ما ذكرنا، ثم ينتقض باليد، فإنه يقطع عروق الطائر، ولأن تلك ذكاة مباحة، وهذه ممنوعة منها لحق الله تعالى، أشبه ذكاة المجوسي والمرتد.

واحتج: بأن المنع من الذكاة لمعنى في الآلة لا يمنع حصول الذكاة كالمنع بالسكين المغصوبة.

والجواب: أن أصحابنا اختلفوا في ذلك، فذهب أبو بكر إلى أنه لا يقع به الذكاة، وظاهر كلام أحمد يقع؛ لأنه أجاز أكل ذبيحة الغاصب لصاحبها في رواية ابن منصور وصالح وعبدالله، فعلى هذا الفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أن المنع من الذبح بالسكين المغصوبة هو لحق الآدمي؛ فلم يمنع الإباحة، وهذه الذكاة المنع منها لحق الله تعالى؛ فهو كذكاة المجوسي.

والثاني: المنع من الذبح بالسكين المغصوبة لا يختص بالذكاة؛ لأنه ممنوع من إمساكها وسائر أنواع التصرف فيها، فلم يمنع حصول الإباحة؛ ولهذا قالوا: المنع من الصلاة في الدار المغصوبة لما لم يختص الصلاة لم يبطلها، والمنع من الصلاة في الثوب النجس لما اختص الصلاة أبطلها.

واحتج: بأنها آلة يتعلق بها القصاص؛ فجاز الذبح بجنسها كالحديد.

والجواب: أنه لو كان جاريًا مجرى الحديد لاستوى فيه المتصل والمنفصل، ولأنه لا يمتنع أن يتعلق به القصاص؛ فلا تقع به الذكاة كالمتصل يتعلق به القصاص في الأطراف ولا يذكى به، ولأن القصاص أعم؛ لأنه لا يختص بمكان.

مسألة: يؤكل السمك الطافي، نص عليه في رواية صالح وابن إبراهيم والميموني وحرب وبكر بن محمد، وهو قول مالك، والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يؤكل.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ

عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [المائدة: ٩٦].

وقد اختلفت الرواية عن الصحابة في تفسيره، فذكر ابن المنذر في كتابه: قال عمر بن الخطاب: «صيده ما صيد، وطعامه ما قذف»[(١)].

وقال: وقال ابن عمر: «طعامه ما ألقى»[(٢)].

قال: وقال ابن عباس: «طعامه ميته»[(٣)]، وروي عنه: «**طعامه ما ألقى**»[(٤)]، إذا ثبت هذا وجب حمل الآية على ما ألقى وعلى ما مات فيه.

وأيضًا: روى أبو بكر في كتابه بإسناده عن جابر بن عبدالله عن أبي بكر الصديق: أن النبي ﷺ سئل عن ماء البحر فقال: «**هو الطهور ماؤه والحل ميتته**»[(٥)].

وروى أبو إسحاق الشالنجي بإسناده عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إنا نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا؛ أفنتوضأ من البحر؟ فقال: «**هو الطهور ماؤه، الحلال ميتته**»[(٦)]، وهذا نص في الطافي؛ لأن ما مات بعدما أخرج منه ليس بميتته في الحقيقة، وإنما هو ميتة البر؛ فإنه مات في البر دون البحر، ولأنه عام في جميع ميتته.

وأيضًا: ما روى الدار قطني بإسناده عن ابن عمر قال: غزونا فجعنا حتى

---

(١) رواه الطبري في «تفسيره» (١١/ ٦١).

(٢) رواه عبدالرزاق (٨٦٥٢)، (٨٦٦٩) بمعناه.

(٣) رواه الطبري في «تفسيره» (١١/ ٦٢).

(٤) رواه الطبري في «تفسيره» (١١/ ٦٣).

(٥) رواه أحمد من حديث جابر (٣/ ٣٧٣)، وابن ماجه في الطهارة (٣٨٨)، وانظر: «علل الدارقطني» (٢٦).

(٦) رواه أبو داود في الطهارة (٨٣)، والترمذي في الطهارة (٦٩)، والنسائي في الطهارة (٥٩)، وابن ماجه في الطهارة (٣٨٦)، وأحمد (٢/ ٣٨١). قال الألباني: «صحيح».

إنا نقسم التمرة والتمرتين، فبينا نحن على شط البحر إذ رمى البحر بحوت ميتة، فاقتطع الناس ما شاءوا من شحم ولحم، فبلغني أن الناس لما قدموا على رسول الله ﷺ أخبروه فقال لهم: «أمعكم منه شيء؟»، قالوا: نعم، فأعطوه منه فأكله[1]. وهذا نص.

وأيضًا: فهو إجماع الصحابة.

وروى أبو بكر بإسناده عن عكرمة أنه شهد على ابن عباس أنه شهد على أبي بكر الصديق أنه قال: السمك الطافي على الماء حلال[2].

وقد روينا عن عمر أنه قال: «صيده ما صيد، وطعامه ما قذف».

وروى الشالنجي بإسناده عن أبي أيوب الأنصاري سئل عن سمكة طافية فقال: «كلها وأطعمني منها»[3].

وقد روينا عن ابن عباس: «طعامه ميتته».

وروى أحمد في مسائل صالح: نا روح، عن حاتم بن أبي صغيرة عن أبي الزبير قال: سئلت عائشة عن السمك الطافي على الماء فقالت: «ما شيء في البحر إلا قد سمي لكم؛ فكلوه وإن كان طافيًا على الماء»[4].

فإن قيل: فقد روى الشالنجي بإسناده عن ميسرة عن علي أنه كان يقول في السمك الطافي: «ما مات فوق الماء فلا تأكله، وإذا قذف البحر به فمات فكل»[5].

---

(١) رواه الدارقطني (٤/ ٢٦٦).

(٢) رواه عبدالرزاق (١٨٦٥٤)، وابن أبي شيبة (٢٠١١٩)، والبيهقي (٩/ ٢٥٣).

(٣) رواه الدارقطني (٤/ ٢٧٠)، والبيهقي (٩/ ٢٥٤).

(٤) لم أجده.

(٥) رواه الطحاوي بنحوه في «مشكل الآثار» (١٠/ ٢٠٠).

قيل: وقد روى الشالنجي بإسناده عن جعفر بن محمد قال: قال علي: «الحيتان والجراد ذكي كله»[1]. فإذا كان كذلك تعارض القولان عنه؛ فإما أن يسقطا ويبقى قول غيره، أو يكون ما وافق قولنا أولى؛ لأنه يطابق قول غيره من الصحابة.

والقياس: أن كل حيوان لو مات بسبب أكل، فإذا مات بغير سبب أكل كالجراد.

ونقول: كل حيوان لو مات في البر أكل، فإذا مات في البحر أكل كالجراد.

يبين صحة هذا: أنه لو كان موته بسبب -وهو حسر الماء عنه- يجري مجرى الذكاة لكان يجب أن يعتبر كون الآخذ له من أهل الذكاة كما اعتبر ذلك في سائر الحيوان، فلما لم يعتبر ذلك فيه ثبت أنه لا اعتبار بالذكاة فيه، ولا بما يقوم مقامها.

فإن قيل: ليسوا من حيث حال من يصطاده يجب أن لا يعتبر فيه الذكاة، كجلد الميتة لا يعتبر حال من يدبغه ويعتبر فيه، وذكاته دباغه، كذلك ذكاة السمك موته بسبب.

قيل: الجلد لا يطهر بالدباغ عندنا، ولو طهر فليس بذكاة، وإنما هو يطهر من نجاسة.

فإن قيل: لا يجوز اعتبار السبب بغيره، كما لا يجوز اعتبار الذكاة بعدمها.

قيل: وقد يستويان؛ بدليل الجراد، على أنه يفرق بين الذكاة وغيرها، فأما هٰهنا فإنهما سواء؛ لأن وجود السبب هٰهنا بمثابة موته؛ لأنه لا يعتبر فاعلًا مخصوصًا.

---

(١) رواه عبدالرزاق (٨٦٦٣)، وابن أبي شيبة (٢٠١٠٠).

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، والميتة اسم لما مات حتف أنفه، فهو ميتة.

والجواب: أن هذا عام؛ فنحمله ونخصصه على ميتة البر؛ بدليل الخبر الخاص.

واحتج: بما روى جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما ألقي البحر أو جزر عنه الماء فكلوه، وما طفا فلا تأكلوه**»(١).

وروى جابر عن النبي ﷺ أنه: «**نهى عن أكل السمك الطافي**»(٢).

والجواب: أن أحمد ضعفه، قال مهنا: سألت أحمد قلت: حدثني هيثم بن خارجة قال: نا إسماعيل بن عياش عن عبدالعزيز بن عبيد الله عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبدالله عن النبي ﷺ: «**ما حسر عنه البحر فكل، وما ألقى فكل، وما وجدته طافيًا على الماء فلا تأكل**»(٣)، فقال: ليس هو صحيحًا، عبدالعزيز بن عبيدالله حمصي ضعيف الحديث، ولو صح حملناه على التنزيه والكراهة؛ لأن العادة أن السمك لا يطفو إلا بعد أن يتتن ويتغير، كما روي عن النبي ﷺ قال: «**كل ما ردت عليك قوسك ذكيًا وغير ذكي ما لم يصل** -يعني: ما لم يتغير-»(٤)، فنهى عن أكله لهذه العلة، وتكون الدلالة على هذا ما تقدم من قوله: «**الحل ميتته**»، وقوله: «**أحلت لنا ميتتان ودمان**»(٥)، وهذا الدم

---

(١) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٨١٥)، وابن ماجه في الصيد (٣٢٤٧). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) لم أجده. وما قبله بمعناه.

(٣) رواه الدارقطني (٤/ ٢٦٧)، والطحاوي في «المشكل» (٤٠٢٦).

(٤) رواه أبو داود في الصيد (٢٨٥٦)، وأحمد (٢/ ١٤٨). قال الألباني: «حسن».

(٥) رواه ابن ماجه في الأطعمة (٣٣١٤)، وأحمد (٢/ ٩٧). قال الألباني: «صحيح».

على أصل المخالف؛ لأن العام المتفق على استعماله مقدم على الخاص المختلف في استعماله؛ ولهذا قالوا: قول النبي ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»[١] مقدم على قوله: «**ليس فيما دون خمس أو سق من التمر صدقة**»[٢]، وأخبارنا متفق على استعمالها.

فإن قيل: نهيه عن أكل السمك الطافي وإن كان مختلفًا في استعماله له إلا أنه يعضده ظاهر متعلق على استعماله وهو قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾، وقوله: «**ليس فيما دون خمس أوسق صدقة**» لا يعضده ظاهر متفق على استعماله؛ فكان الخبر المتفق على استعماله أولى.

قيل: موافقة لفظ القرآن إياه لا يزيل كونه مختلفًا فيه لا يوجب القطع به، ولو كان كما قال المخالف لوجب القطع به كما وجب القطع بالآية.

واحتج: بأنه حيوان له دم سائل؛ فإذا مات حتف أنفه لم يؤكل كالشاة.

والجواب: أن لا تأثير لقوله: دم سائل؛ لأن الصغار التي لا دم لها من السمك إذا مات وطفا لم يحل أكلها عنده، وكذلك سائر الحشرات التي ليس لها دم سائل في تحريم أكله إذا مات حتف أنفه سواء.

ولا يصح أن يقال بأثره في الجراد؛ لأن الجراد لم يحل أكله؛ لأنه ليس له دم سائل، وإنما حل أكله إذا مات حتف أنفه؛ لأنه يستباح من غير ذبح أو من غير جرح مع القدرة عليه؛ ولأن إباحته لا تفتقر إلى موته بفعل مخصوص أو فعل فاعل؛ فحل بموته حتف أنفه.

---

(١) رواه البخاري في الزكاة (١٤١٢) بنحوه.

(٢) رواه البخاري في الزكاة (١٣٤٠)، ومسلم في الزكاة (٩٧٩).

ثم المعنى في الأصل: أنه يعتبر في إباحة أكلها فعل مخصوص أو فاعل مخصوص، فإذا مات حتف أنفه لم يحل، وليس كذلك السمك؛ فإنه لا يعتبر في إباحته فعل مخصوص أو فاعل مخصوص؛ فإذا مت حتف أنفه حل أكله.

مسألة: يؤكل جميع ما في البحر إلا الضفادع والتماسيح؛ فقد قال أحمد في رواية عبدالله وأبي الحارث، وقد سئل عن كلب الماء فقال: «كلب الماء يذبح»، وقال أيضًا في رواية عبدالله: «لا بأس بالسلحفاة إذا ذبح»، وقال في رواية عبدالله: «لا بأس بأكل السرطان»، قيل له: يذبح؟ قال: لا، فقد نص على إباحة كلب الماء والسلحفاة والسرطان؛ فدل على إباحة غير ذلك.

وقال في رواية زكريا بن الفرج، وذكر له التمساح فكان معنى كلامه واحتجاجه أنه لا يؤكل؛ لأنه يأكل الناس، فقد منع من أكله، وعلل بأنه يفترس.

قال شيخنا أبو عبدالله: «يحق أن يقال: لا يباح أكل الكوسج» يعني بذلك أنه يفترس بنابه كما يفترس التمساح بنابه.

وقال أيضًا في رواية عبدالله: الضفادع لا تؤكل ولا تقتل، «**نهى النبي ﷺ عن قتل الضفادع**»[1].

ورأيت بخط أبي بكر أحمد بن عثمان بن علان الكبشي قال: سمعت أبا الفتح مظفر بن علي الأصبهاني في المذاكرة ذكر عن أبي علي النجاد: أن كلب الماء لا يؤكل، وكذلك فأرة الماء، وحية الماء، وعقرب الماء، كما لا يؤكل ذلك مما يكون في البر، فذلك مثله.

---

(١) رواه أبو داود في الأدب (٥٢٦٩)، والنسائي في الصيد (٤٣٥٥). قال الألباني: «صحيح».

وقال أيضًا في شيء يقال له الحربة تكون على الشطوط في الماء نحو الكلب في الكبر أو أكبر: لا يؤكل. والمنصوص عن أحمد ما ذكرنا.

وقال أبو حنيفة: لا يؤكل شيء من حيوان البحر إلا السمك.

وقال مالك فيما حكاه ابن القصار: يؤكل جميع ذلك حتى الضفدع، وكلب الماء، وخنزير الماء.

وقال أصحاب الشافعي: من مذهبه أن جميع ما في البحر يجوز أكله غير الضفادع؛ لأن الشافعي قال: وكل ما كان يعيش في الماء من حوت أو غيره فأخذه ذكاته، وسواء كان منه بموت حتى يخرج من الماء، وما كان يعيش إذا كان منسوبًا إلى الماء، وفيه أكثر عيشه. ومن أصحابه من قال: لا يؤكل غير الحوت، ومنهم من قال: ما كان له مثل في البر يؤكل فيحل أكله من البحر.

فالدلالة على إباحة ما عدا السمك، خلافًا لأبي حنيفة قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾ [المائدة: ٩٦]، ومنه دليلان:

أحدهما: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ وهذا عام في جميع صيده.

والثاني: قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾ وهذا عام في كل ما يخرج منه.

وقال ابن عباس: «صيد البحر ما اصطدناه وطعامه ما مات فيه»[(١)]، وهذا عام في كل ما مات.

فإن قيل: قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ المراد به الاصطياد في البحر؛ لأن الصيد مصدر؛ يقال: صاد يصيد صيدًا، ونحن نبيح الاصطياد لهذه الأشياء، وخلافنا في إباحة أكلها.

---

(١) رواه ابن أبي حاتم بنحوه في «تفسيره» (٤/ ١٢١١)، والطبري (١١/ ٦١).

قيل: المراد به الصيد لا الفعل؛ لأنه قال تعالى في الآية التي قبلها: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٢]، وأراد الصيد؛ لأن الاصطياد فعل، والفعل لا يقتل، وإنما يقتل الحيوان، ثم عطف عليه صيد البحر، فعلم أن المراد به الصيد، ولأنه أضاف الصيد إلى البحر، ولا يجوز أن يضاف الفعل إلى البحر؛ لأن البحر ليس بمصيد؛ فدل على أن المراد به الصيد الذي هو المحرم.

ويبين صحة هذا: أن قوله: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ﴾، وأراد به مصيده، ولم يرد به الفعل، وأيضًا قول النبي ﷺ: «هو الطهور ماؤه والحل ميته»[(١)].

وروى الدارقطني بإسناده عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من دابة في البحر إلا قد ذكاها الله لبني آدم»[(٢)]، وهذا عام، ولأنه منسوب إلى الماء، ولم ينه عن قتله، ولا له ناب يجرح به؛ فكان مباحًا كالسمك، ولا يلزم عليه الضفدع؛ لأنه قد نهي عن قتله، ولا التمساح والكوسج؛ لأن له نابًا يجرح به، ولا يلزم عليه سباع البر؛ لقولنا: منسوب إلى البحر.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، ومنها دليلان: أحدهما: أن ظاهره يقتضي تحريم كل ميتة، وهذا ميتة.

والثاني: أنه حرم لحم الخنزير، ولم يفرق بين خنزير الماء وغيره.

والجواب: أنا نحمل قوله: ﴿إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾ على ميتة البر، وكذلك ﴿لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ على خنزير البر.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه الدارقطني (٤/ ٢٧٦).

يبين صحة هذا: أنه أطلق ذكر الخنزير، وهذا الإطلاق لا ينصرف إلى خنزير الماء؛ لأنه إنما يعقل بقرينة، والإطلاق يعقل منه خنزير الماء.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**أحلت لنا ميتتان**»(١)، يعني: السمك والجراد، فخص هذين؛ فدل على أن ما عداهما حكمه بخلافهما.

والجواب: أن المخصوص بالذكر لا يدل على أن ما عده بخلافه على أصل أبي حنيفة، وأما على أصلنا فإنه يدل ما لم يعارضه.

دليله: وقد عارضه قوله: «**هو الطهور ماؤه والحل ميتته**»(٢)، وهذا عام في كل ميتته.

وجواب آخر: وهو أن الآية والخبر يتضمنان تحريم الميتة، ونحن نشترط الذكاة في هذه الأشياء.

واحتج: بأنه لحم خنزير، أشبه خنزير البر.

والجواب: أن حيوان البحر أدخل في الإباحة؛ ألا ترى أنه يباح أكل ما مات منه عندنا بغير سبب، وعندهم بسبب، ولا يباح ذلك في البر، ولأن الاشتراك، لا يوجب الاشتراك في التحريم كالحمار الأهلي والوحشي.

واحتج: بأنه من حيوان البحر وهو من غير جنس السمك، أشبه الضفدع والتمساح.

والجواب: أن الضفدع منهي عن قتله، ولأنه قيل أنه سم، وهذا بخلافه، وأما التماسيح فلا ناب تجرح به، وهذا بخلافه؛ فبان الفرق بينهما.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

واحتج: بأن كل حيوان لا يؤكل لحمه إذا كان يعيش في البر فإنه إذا كان من جنسه يعيش في البحر لا يؤكل.

دليله: الضفادع.

والجواب عنه: ما تقدم.

فصل

والدلالة على مالك في تحريم الضفادع والتماسيح ما روي عن النبي ﷺ أنه: «**نهى عن قتل الضفادع**»، وقتله أقرب لأكله، فلما نهى عن قتله ثبت أنه لا يحل أكله.

وقيل: خرج على سبب، هو أن طبيبًا وصف دواء عند رسول الله ﷺ فيه لحم ضفادع، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل الضفدع.

وقيل: إنه سم، وأيضًا نهيه ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير، والتمساح من ذي الناب من السباع، فيجب أن يحرم؛ لأنا نعلم أنه لم يقصد عن أكل السبع إلا لما فيه من العدوى، وهذا موجود هٰهنا، ولأن البحر أحد المسلكين، أو نقول: أحد نوعي الصيد -أعني: صيد البحر وصيد البر- فكان حيوانه محرم ومباح.

دليله: البر، وعند مالك جميعه مباح.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ [المائدة: ٩٦]، وقول النبي ﷺ: «**هو الطهور ماؤه، والحل ميتته**».

والجواب: أن هذا عام فيخصه على غير الضفدع والتمساح.

واحتج: بأنه من حيوان البحر؛ أشبه كلب الماء وخنزير الماء.

والجواب: أن تلك الأشياء لم يؤمر بقتلها، ولا لها ناب تجرح به؛ فلهذا أبيح أكله من البحر، وليس كذلك هٰهنا، فإنه نهى عن قتله، وله ناب يجرح به أشبه جوارح البر.

فصل

ويفتقر إباحة غير السمك إلى ذكاة؛ كخنزير الماء وكلب الماء وإنسان الماء ونحو ذلك في أصح الروايتين، نص عليهما عبدالله في كلب الماء والسلحفاة تذبح.

وفي رواية أخرى: يباح من غير ذكاة، نص عليها في رواية عبدالله في السرطان: لا بأس به، قيل له: يذبح؟ قال: لا، فقد أباحه من غير ذكاة، وهو قول مالك والشافعي.

وجه الأولة: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] وهذا عام، وقوله ﷺ: «**أحلت لنا ميتتان: السمك والجراد**».

دليله: لا يباح ميتتان غيرهما، ولأنه حيوان له مثل في البر، فإذا مات في البحر بغير سبب لم يبح.

دليله: البط والإوز وطير الماء، ولا يلزم عليه السمك؛ لأنه لا مثل له في البر، ولأن اعتبار الذكاة في هذه الأشياء يمكن؛ لأنه يطول بقاؤه بعد خروجه من الماء، ويفارق السمك؛ فإن اعتبار الذكاة فيه لا يمكن؛ لأنه لا يطول بقاؤه، فلو اعتبرنا الذكاة فيه ربما فاتت، فنؤدي إلى تحريمه، فلهذا سقط اعتبارها، ولأن البحر أحد المسلكين؛ فوجب أن نقسم الحيوان المأكول منه إلى ذكاة وغيرها.

دليله: البر منه ما يفتقر إلى ذكاة، وهو ما عدا الجراد، ومنه ما لا يفتقر، وهو الجراد، كذلك في البحر مثله، وهذا يختص الشافعي؛ لأن عنده أن الجراد لا

يعتبر في إباحته سبب، فأما مالك فإنه يعتبر في إباحته سببًا من جهة آدمي، فعلى هذا يقول: لما كان الجراد يعتبر فيه سبب يقع به الإباحة مع حصول المشقة فيه فأولى أن يعتبر ذلك في كلب الماء وخنزيره.

واحتج المخالف: بعموم قوله ﷺ: «**هو الطهور ماؤه الحل ميته**».

والجواب: أن هذا محمول على السمك.

واحتج: بأنه حيوان لا يعيش إلا في الماء، فكان موته ذكاته كالسمك.

والجواب عنه: ما تقدم، وهو أن اعتبار الذكاة في السمك يؤدي إلى تحريمه، وهذا بخلافه، ولأنه ليس إذا لم يعتبر في السمك يجب أن لا يعتبر في غيره، كما أنه لا يعتبر في الجراد، ويعتبر في غيره.

مسألة: إذا مات الجراد بغير سبب أكل في أصح الروايتين، نقلها مثنى والمروذي في الرجل يجد جرادًا ميتًا فلم يكرهه، ورآه واسعًا، وهو اختيار أبي بكر، وبه قال أبو حنيفة والشافعي.

وفيه رواية أخرى: لا يباح إلا أن يكون موته بسبب، بأن يقطع رأسه، أو يقع في نار فيحترق، أو في قدر فيطبخ فيموت، وأما إن مات حتف أنفه فلا يباح، نقل ذلك أبو طالب وإسحاق بن إبراهيم في الجراد يوجد في الصحراء يؤكل إلا أن يعلم أن البرد أو الحر قتله فلا يأكله، وهو قول مالك.

وجه الأولة: ما روى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «**أحلت لنا ميتتان ودمان، فالميتتان السمك والجراد**»[1]، وهذا عام فيه إذا مات بسبب وغيره، ولأنه حيوان لو قطف رأسه حل أكله، فإذا لم يقطف حل أكله كالسمك.

---

(١) سبق تخريجه.

أو نقول: حيوان لو مات بسبب حل أكله، كذلك إذا مات حتف أنفه كالسمك، ولأنه لو اعتبر السبب اعتبرت صفة المذكي كالنعم، فلما لم تعتبر صفة المذكي ثبت أنه لا يعتبر السبب.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾.

والجواب: أن هذا محمول على غير الجراد.

واحتج: بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَحۡرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعٗا لَّكُمۡ وَلِلسَّيَّارَةِۖ وَحُرِّمَ عَلَيۡكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَرِّ مَا دُمۡتُمۡ حُرُمٗاۗ﴾ [المائدة: ٩٦]، ووجدنا أن الجراد يحرم على المحرم صيده دل على أنه من صيد البر، وصيد البر يفتقر إلى ذكاة.

والجواب: أن الرواية مختلفة عن أحمد في المحرم هل يحرم عليه صيد الجراد؟ فنقل حنبل في موضع: الجراد والسمك لا بأس بأكلهما للمحرم؛ ليس لهما ذكاة؛ فعلى هذا لا نسلم لهم أنه داخل في عموم تحريم صيد البر.

ونقل حنبل في موضع آخر: إذا أصاب المحرم الجراد تصدق عن كل جرادة تمرة، وظاهر هذا أنه ممنوع منه؛ فعلى هذا: الآية عامة في صيد البر من الجراد وغيره؛ فنحمله ونخصه على غير الجراد بما ذكرنا.

واحتج: بأنه من صيد البر؛ فافتقرت إباحته إلى سبب كالبط وغير ذلك من الطيور.

والجواب: أن تلك الأشياء لو ماتت بسبب لم تبح، كذلك إذا ماتت بغير سبب، أو المعنى في تلك أنه يفتقر في إتلافها إلى أن يكون المذكي من أهل الذكاة، والجراد بخلافه.

مسألة: يجري في الذكاة قطع الحلقوم والمريء في أصح الروايتين، أومأ إليه

في **رواية حنبل، والفضل بن زياد فقال**: الذكاة في الحلق واللبة؛ ينبغي أن يقطع اللبة والحلق، وهو ظاهر كلام الخرقي؛ لأنه قال: ذكاة المقدور عليه في الحلق واللبة، وهو قول الشافعي.

وفي رواية أخرى: لا يباح حتى يفري الأوداج الأربعة، وهي الحلقوم والمريء وعرقان من كل جانب واحد، أومأ إليه في رواية عبدالله، فقال: لا تؤكل حتى يذبحها على الحلقوم والأوداج، وبه قال مالك، وقال أبو حنيفة: إذا قطع من هذه ثلاثة أكل من أي جانب كان.

وجه الأولة: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣]، والذكاة في اللغة: هي الشق والعقر، وهذا موجود هٰهنا.

فإن قيل: إن من لم يقطع الودج فقد ذكى.

قيل: قد بينا هذا الاسم في اللغة، وأيضًا ما روى الدار قطني في كتابه بإسناده عن أبي هريرة قال: «بعث رسول الله ﷺ بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورق يصيح في فجاج مكة: «**ألا إن الذكاة في الحلق واللبة، ألا ولا تعجلوا الأنفس أن تزهق، وأيام منى أيام أكل وشرب وبعال**»(١)، فبين محل الذكاة في هذا الموضع، ولم يذكر غيره.

فإن قيل: الغرض منه بيان موضع الذكاة دون بيان ما يجوز الاقتصار عليه في الذكاة.

قيل: الغرض منه بيان الأمرين: المحل، وما يجوز الاقتصار عليه.

وأيضًا: قوله ﷺ: «**إذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته،**

---

(١) رواه الدارقطني (٤/ ٢٨٣).

وليريح ذبيحته»[١]. وهذا يدل على أن ما كان فيه راحة للذبيحة فهو ذكاة صحيحة، وهذا فيه راحة لها، ويدل عليه ما روى ابن خديج عن النبي ﷺ قال: «**ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل إلا ما كان من سن أو ظفر**»[٢]، وهذا قد أنهر الدم، فوجب بحق الظاهر أن يباح.

وأيضًا: فإنه قطع موجب في محل الذكاة، فجاز أن تكون ذكاة صحيحة قياسًا على قطع الأوداج الأربعة أو قطع أكثرها.

فإن قيل: المعنى في الأصل أنه أوجى، وليس كذلك هٰهنا، فإنه يبطئ خروج الروح، فيتعذب الحيوان.

قيل: فيجب أن يشترط قطع الأوداج الأربعة والوريدين؛ لأنه أوجى، ولأن ما لا يتعين قطعه في ذكاة المقدور عليه لم يتعلق بقطعه الإباحة.

أصلها: الوريدان ومما وراء الودجين المكتنفين للحلقوم؛ وذلك أن أبا حنيفة قد قال: قطع أحد الودجين غير متعين، وأنه من أي جانب قطع أجزأه، ولا يلزم قطع الحلقوم والمريء؛ لأنه متعين قطعهما عندنا، ولا يلزم عليه قطعهما في غير المقدور عليه أنه لا يتعين وهذا فقطعهما شرط في المقدور عليه.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما أنهر الدم وفرى الأوداج فكل**»[٣]، وقال: «**أفر الأوداج غير مثرد فكل**»[٤].

والجواب: أن هذا غير محفوظ عن النبي ﷺ، وإنما رواه أبو بكر ابن المنذر

---

(١) رواه مسلم في الصيد (١٩٥٥).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

عن ابن عباس موقوفًا عليه، ولو صح حملناه على كمال الذكاة، فإن كمالها بقطع الحلقوم والمريء والودجين، وحمله على هذا أولى؛ لأنا نحمله على عمومه في قطع جميع الأوداج، والمخالف يحمله على الأكثر، وهذا خلاف اللفظ.

واحتج: بأنه لم يقطع أكثر الأوداج، فصار كما لو قطع المريء وأحد الودجين وإن لم يقطع الحلقوم.

والجواب: أنه منتقض بعقر غير المقدور عليه، ثم المعنى في الأصل أنه لم يقطع مجرى الطعام والشراب والنفس، فلم يكن ذكاة مع القدرة، وليس كذلك هٰهنا، فإنه قطع مجرى الطعام والشراب والنفس. أو تقول: ذلك القطع غير موح وهذا موح في محل الذكاة.

واحتج: بأنه اقتصر على قطع نصف الأوداج، فوجب أن لا يجوز قياسًا على ما ذكرنا، ولأنه اقتصر على قطع عرقين في المقدور، فهو كما لو قطع الودجين، ولأنه مجرى لما به قوام الحياة فكأنه قطعه شرطًا.

دليله: المريء والحلقوم.

والجواب عنه: ما تقدم.

واحتج: بأن الشاة إنما تموت بخروج الدم، والدم إنما هو في الودج، والحلقوم والمريء قد يقطعان ثم يخالطان فيعيش بعد ذلك، فإذا كان قطع الحلقوم والمريء شرطًا فقطع الودج أولى.

والجواب: أن هذا يوجب قطع الودجين جميعًا لما ذكرت من أن موتها يحصل بخروج الدم، والدم في الودج، وقد أجزت الاقتصار على قطع أحدهما، وعلى أنه لو كان المقصود خروج الدم لوجب إذا فصده حتى خرج جميع دمه ومات أن يكون بمنزلة الذكاة، ولما لم يكن هذا ذكاة سقط ما قاله.

مسألة: لا تؤكل ذبائح نصارى العرب من تنوخ وبهراء وتغلب وفهر في أصح الروايتين. قال في رواية الميموني: ما أعلم شيئًا أثبت من قول علي في ذبائح نصارى بني تغلب، كذلك نقل محمد بن موسى أنه سئل عن نصارى بني تغلب هل تؤكل ذبائحهم؟ فقال: فيما أحسب هذا عن علي: لا تؤكل ذبائحهم[١] بإسناد صحيح.

وكذلك نقل ابن منصور عن أحمد أنه سأله عن ذبائح نصارى بني تغلب فقال: وهو ثبت عن علي، وبهذا قال الشافعي.

وفيه رواية أخرى: تؤكل؛ نقلها حنبل وإبراهيم بن الحارث، واللفظ للأثرم: أنه سئل عن ذبائح نصارى العرب من بني تغلب وغيرهم من العرب؛ فقال: أما علي فكرهها، وقال: إنهم لم يتمسكوا من دينهم إلا بشرب الخمر، وابن عباس[٢] رخص فيه. وحديث عمر أيضًا يقويه عن عبادة بن نسي عن غضيف بن الحارث عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إن كانوا يسبتون السبت ويفعلون[٣]. فذكر الاختلاف ثم قال أبو عبدالله: سنتهم سنة أهل الكتاب لا بأس بذبائحهم.

وفي رواية حنبل في الذبيحة: لا بأس بها.

وفي رواية إبراهيم بن الحارث: كان آخر قوله: على أنه لا يرى بذبائحهم [...][٤] بأسًا، وبهذا قال أبو حنيفة.

وجه الأولة: ما روى بعضهم عن شهر بن حوشب عن ابن عباس عن

---

(١) رواه الطبري في «تفسيره» (٩/ ٥٧٥).

(٢) رواه ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٤/ ١١٥٧)، والطبري (٩/ ٥٧٤).

(٣) رواه عبدالرزاق (٨٥٧٦)، (١٠٠٤٣)، (١٢٧٢).

(٤) ما بين المعقوفين لم تتضح بالأصل.

النبي ﷺ: «**أنه نهى عن ذبائح نصارى العرب**»[١]، والنهي يقتضي التحريم.

وروى عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «ما نصارى العرب من أهل الكتاب وما تحل لنا ذبائحهم»[٢].

وعن علي بن أبي طالب أنه قال: «لا تأكلوا ذبائح بني تغلب»[٣]. وللمخالف أن يعترض على هذا بأن أحمد روى عن ابن عباس إباحة ذلك.

ويجاب عنه: بما قاله أبو حفص البرمكي: إن قول الأئمة من الصحابة مقدم على غيرهم، ولأن العرب ليسوا من بني إسرائيل ولا من أهل الكتاب، وإنما دخلوا في دين أهل الكتاب، وقد أشكل الأمر فيهم، فلا يدرى متى دخلوا في دينهم قبل التبديل أو بعد التبديل، فإذا أشكل أمرهم وجب الاحتياط بحقن دمائهم بالجزية، وتحريم مناكحتهم وذبائحهم، كما قلنا في المجوس.

ومن نصر الثانية، أجاب عن هذا: بأن الدين بعد التبديل كحكمه قبل التبديل؛ بدليل: جواز إقرار أهله عليه وإن كان في حقهم باطلًا منسوخًا، ولا يجوز أن يقال: إنهم أقروا بحرمة آبائهم؛ لأن المرتد لآبائه حرمة ولا يقر.

ويجاب عن هذا: بأن المجوس يقرون، ولا تباح ذبائحهم.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

والجواب: أنهم ليسوا من أهل الكتاب.

واحتج: بأنه مؤمن بكتاب من كتب الله يقر عليه، فصار كنصارى العجم، وكمن تنصر قبل نزول القرآن.

---

(١) رواه البيهقي (٩/ ٢١٧).

(٢) رواه البيهقي (٩/ ٢١٦).

(٣) رواه الطبري في «تفسيره» (٩/ ٥٧٥)، والبيهقي (٩/ ٢١٧).

والجواب: أنا لا نعلم أنه مؤمن بكتاب يقر عليه؛ لجواز أن يكون دخوله معهم بعد التبديل.

واحتج: بأن كل دين تؤكل ذبائح أهله يستوي عربهم وعجمهم.

أصله: دين الإسلام، وعكسه المجوس والأوثان.

والجواب: أنه لا إشكال في المسلم، وليس كذلك هٰهنا؛ لأن أمرهم مشكل وحالهم متلبسة، فغلبنا الحظر.

واحتج: بأنهم نصارى يقرون على دينهم بالجزية، فجاز أكل ذبائحهم كالعجم، أو لأن من حلت ذبيحته إذا كان من العجم حلت ذبيحته إذا كان من العرب كالمسلم.

والجواب: أن العجمي كتابي خالص، وليس كذلك العرب، فإن أمره مشكل وحاله مشتبه، فغلب الحظر فيه.

مسألة: إذا كان أحد أبويه كتابيًا والآخر مجوسيًا أو وثنيًا لم تؤكل ذبيحته، ولا تحل مناكحته، نص عليه أصحابنا في المناكحة، ذكره الخرقي وأبو بكر.

وقال أبو حنيفة: تحل ذبيحته ومناكحته.

وقال الشافعي: إن كان أبوه مجوسيًا أو وثنيًا وأمه يهودية أو نصرانية لم تؤكل ذبيحته قولًا واحدًا، وإن كانت أمه مجوسية وأبوه يهوديًا أو نصرانيًا؛ ففيه قولان.

وقد تكلمنا على هذه المسألة في كتاب النكاح مستوفي، ولكن نشير إليها هٰهنا فنقول: كافر متولد من بين من لا تحل أكل ذبيحته ومناكحته فلم تحل مناكحته وأكل ذبيحته.

دليله: إذا كان الأب والأم مجوسيين أو وثنيين، ولا يلزم عليه إذا كان الأبوين مسلما والآخر مجوسيًا أو وثنيًا؛ لأن الولد هناك مسلم.

فإن قيل: المعنى في الأصل أن مناكحة الأبوين حرام، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأن مناكحة أحدهما حلال؛ فكان حكم الولد حكمه.

قيل: لا يمتنع أن تكون مناكحة أحدهما مباح ويغلب الحظر كالمتولد من بين الحمار الوحشي والأهلي يحل أكل أحدهما، والمغلب فيه الحظر، كذلك هٰهنا، ولأنه قد اجتمع في هذا الولد معنى التحليل والتحريم؛ فيجب أن يغلب التحريم، كالولد الخارج من بين الحمار الوحشي والأهلي، ولا يلزم الولد الخارج من بين مسلمة وكافر؛ لأن الإسلام منع من تغليب التحريم وغلب عليه.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**كل مولود يولد على فطرة الإسلام فأبواه يهودانه وينصرانه**»[1]، وهذا يدل على أن كل مولود يولد على حكم الإسلام لا ينتقل عنه إلا باتفاق الأبوين، وهٰهنا اختلفا الأبوان في التحريم والتحليل؛ فوجب أن يبقى حكم الولد على الفطرة، ويباح نكاحه وذبيحته.

والجواب: أن المراد به أن كل مولود يولد على ما يصير إليه من كفر أو إسلام، فمن كان في علم الله أنه يصير مسلمًا فإنه على الفطرة، ومن كان في علمه أنه يموت كافرًا ولد على ذلك وأبواه يعلمانه الكفر حتى يعتقده، وقد نص أحمد على هذا فقال في رواية علي بن سعيد في قوله: «**كل مولد يولد على الفطرة**»، قال: على الشقاء والسعادة، وكذلك قال في رواية محمد بن يحيى الكحال: هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها شقي أو سعيد. وهذا تأويل ابن المبارك.

ويدل عليه أن المولود من بين كافرين لا يحكم بإسلامه؛ فكيف يكون مولودًا على دين الإسلام.

(١) رواه البخاري في الجنائز (١٢٩٣)، ومسلم في القدر (٢٦٥٨).

ويدل عليه قول النبي ﷺ: «**الشقي من شقي من بطن أمه**»[١]، ولو ولد مسلمًا لم يكن شقيًا في بطن أمه.

وكذلك قوله: «**إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يومًا علقة، ثم مضغة، ثم يرسل الله الملك فيكتب عمله وأجله وشقي أو سعيد**»[٢].

وكذلك قوله: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**»[٣]، وهذا كله يدل على أنه يولد على ما يصير إليه من كفر أو إسلام.

واحتج: بأن أحد أبويه تحل مناكحته وذبيحته؛ فوجب أن يكون حكم الولد حكمه.

أصله: المولود من بين مجوسي، ومسلمة.

والجواب: الكفر والإسلام إذا اجتمعا سقط حكم الكفر، وكان الاعتبار بالإسلام بقوله: «**الإسلام يعلو**»[٤]، فيصير الولد مخلوقًا من ماء المسلم حسب، فحلت مناكحته وأكل ذبيحته، وأما إذا كان أحدهما وثنيًا والآخر مجوسيًا فأحد الكفرين لا يسقط مثله، وإنما يسقط ما هو أضعف منه.

مسألة: في المتردية والنطيحة والموقوذة وما أكل السبع إن كان يعيش منه اليوم، ونحوه أو دونه، فذكاها، حلت، وإن كان لا يبقى الاكتفاء المذبوح لم يؤكل، وهذا موافق لقوله في الصيد: إذا أدركه وبه رمق وقد جرحه الكلب، فإن صار إلى حال لا يبقى الاكتفاء المذبوح أكل، وإن كان يعيش منه اليوم

---

(١) رواه مسلم في القدر (٢٦٤٥).

(٢) رواه البخاري في بدء الخلق (٣٠٣٦)، ومسلم في القدر (٢٦٤٣).

(٣) رواه البخاري في القدر (٦٢٢٤)، ومسلم في القدر (٢٦٥٩).

(٤) علقه البخاري في الجنائز عن ابن عباس، ووصله الطحاوي (٣/ ٢٥٧).

ونحوه لم يؤكل، وقد حكينا كلام أحمد في ذلك في رواية أبي طالب، وقد أطلق القول في رواية الأثرم في السبع يعدو على الشاة فيعقرها، ثم يدركها صاحبها فيذكيها، فإن استيقن أنها تموت من عقر السبع إياها فلا يأكلها.

وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣]، إنما هو فيما لم يستيقن أنه يموت، فأما إذا علم أنه ميت من قبل السبع فلا يأكله، وظاهر هذا: أنه لا يباح أكله إذا تيقن أنه موت من ذلك، وإن عاش اليوم ونحوه، وهو محمول عليه إذا كان لا يبقى الاكتفاء المذبوح؛ فلا يباح أكله بناء على الأصل الذي ذكرنا، وهو قول محمد بن الحسن.

وقال أبو حنيفة: إذا أدرك ذكاتها قبل أن تموت أكلت.

وقال أبو يوسف: إذا بلغ حالًا لا يعيش من مثله لم يؤكل وإن عاش يومًا ونحوه. وهذا موافق لقوله في الصيد: إذا أدركه وبه رمق وقد جرحه الكلب وبلغ حالًا لا يعيش من مثله لم يكن عليه ذكاته وإن عاش يومًا.

دليلنا: أنه إذا كان يعيش يومًا أو نحوه وخرج من أن يكون في معنى المقتول والمذبوح كما قلنا في جراحة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وإن كان يعيش وقتًا يسيرًا قد يبقى المذبوح، فقد صار ميتة، ولا حكم لتلك الحياة كما لا حكم بحياة المذبوح، ألا ترى أنه لو قطع مجوسي رأسه في تلك الحال لم يحرم أكله، ولو ذبحه مجوسي فلم يخرج روحه حتى قطع رجل رأسه لم يؤكل، فإذا كان كذلك لم تنفع ذكاتها، ولم يحل أكلها.

واحتج أبو حنيفة بأنه أدرك ذكاتها، فوجب أن يحل أكلها إذا ذكاها.

دليله: إذا وجدها على حال يعيش من مثله فذكاها.

والجواب: أنا لا نسلم أنه أدرك ذكاتها لما بينا، وهو أن بقاء المذبوح لا حكم له؛ بدليل: أن المجوسي لو قطع رأسه في تلك الحال لم يمنع من أكله.

واحتج أبو يوسف بأنها صارت إلى حال لا تعيش، فلا حكم للذكاة كالمذبوح.

والجواب: أن حياة المذبوح لا حكم لها؛ بدليل أنه لو قطع مجوسي رأسه في تلك الحال لم يحرم أكله، وليس كذلك هذه؛ لأن لها حكم كما قلنا في جراحة عمر.

مسألة: إذا ذبح شاة أو غيرها من الحيوان فأتى على المقاتل، فحمل نفسه فوقع في ماء أو كان على رأس جبل فتردى أبيح أكله، وكذلك الصيد إذا جرحه موجبة فتردى من جبل أو سقط في ماء في أصح الروايتين، نقلها أبو الحارث في الصيد: إذا تردى ولحقه وبه رمق يذبحه إلا أن يكون قد خرجت أمعاؤه، ويكون مثله لا يعيش، وهو قول أكثر الفقهاء.

وفيه رواية أخرى: لا يباح أكله، نقلها الأثرم في الرجل يذبح فتقع بعد ذبحها في ماء فتموت لا يأكلها، قيل له: ولم قد استقر أنها لا تعيش بعد ذبحه؟ فقال: لحديث عاصم: «**إذا وقعت رميتك في ماء فلا تأكل**»[1]، وكذلك قال حنبل وهو اختيار الخرقي.

وجه الأولة: أنا قد بينا أنه إذا أدرك الصيد وبه رمق وقد جرحه الكلب ولم يعش إلا بمقدار حركة المذبوح أنه يباح أكله، ولم يكن لتلك الحياة تأثير، وكذلك أكيلة السبع إذا أدركها وكان بقاؤها كبقاء المذبوح لم يصح ذكاتها،

---

(١) رواه أبو داود في الصيد (٢٨٥٠). قال الألباني: «صحيح»، وهو بنحوه في «الصحيحين».

يجب أيضًا إذا ذكاها أن لا يكون لهذه الحياة حكم، ولا يعتبر ما يطرأ عليها بعد ذلك، ولأنه قد صار مذبوحًا، فلا يؤثر فيه ما وراء ذلك، كما قلنا فيمن ذبح رجلًا فقطع المريء والحلقوم والودجين، ثم جاء آخر فأجاز عليه أو شق بطنه فقطع حشوته، ثم جاء آخر فضرب عنقه، فالقاتل هو الأول، كذلك هٰهنا.

واحتج من قال بتحريمه بما روى عدي بن حاتم أن النبي ﷺ قال: «**إذا وقعت رميتك في ماء فغرقت فلا تأكل**»(١)، وفي حديث آخر: «**إذا رميت سهمك فاذكر اسم الله؛ فإن وجدته قتل فكل إلا أن تجده قد وقع في ماء؛ فإنك لا تدري الماء قتله أو سهمك**»(٢).

والجواب: أن هذا محمول على إصابة غير موجبة، ألا ترى أنه قال: «**فإنك لا تدري الماء قتله أو سهمك**»، ومثل هذا لا يباح أكله.

واحتج: بأنه مذبوح وقع في الماء قبل خروج روحه؛ فلم يبح، كما لو لم يستوف الذبح، ويقيسه عليه إذا قطع الحلقوم والمريء ثم وقع في ماء، فإن قال أصحاب أبي حنيفة بأنه لم يستوف شرائط الذكاة لم يسلم ذلك.

والجواب: أن المعنى في الأصل أن لتلك الحياة حكمًا؛ ألا ترى أنه يجب ذكاة الصيد بعدها؟! وإذا وجد ذلك من السبع لم يمنع صحة الذكاة، وليس كذلك هٰهنا ؛ لأنه لا حكم لهذه الحياة من الوجه الذي ذكرنا؛ فبان الفرق بينهما.

ومن نصر الرواية الثانية أجاب عن السؤال على الخبر من وجهين:

أحدهما: أنه لو كان الحكم يختلف لكان النبي ﷺ يستفصل فيقول: «إن

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه مسلم في الصيد (١٩٢٩).

كان الرمية موجبة أبيح لك الأكل، وإن كانت غير موجبة لم يبح»، فلما لم يستفصل دل على أن الحكم لا يختلف.

فإن قيل: قد يجوز أن يخل بالبيان إلى وقت آخر.

قيل له: لا يجوز الإخلال به عن وقت الحاجة، وهذا وقت الحاجة؛ لأن السائل كان جاهلًا بإباحة الأكل، وإنما سأله: هل يباح له الأكل؟ فلا يجوز له الإخلال به كما قال للمستحاضة لما سألته: «**إنما هو دم عرق، وليس بالحيضة؛ فإذا كان كذلك فتوضئي وصلي**»(١)، وكما قال للأعرابي لما سأله فقال: وقعت على امرأتي، فقال: «**أعتق رقبة**»(٢)، فلم يؤخر البيان؛ لأنه وقت الحاجة.

وجواب آخر: وهو أن جملة ما قالوه حمل على ما قد استفيد بغير هذا الخبر، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُنْخَنِقَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وإذا حملناه على مسألة الخلاف حمل على أمر مستفاد بهذا الخبر.

وقولهم: قد صار مذبوحًا ما طرأ عليه فلا يصح؛ لأنه لو كان كذلك لم يحرم على الذابح أن يقطع أعضاءه ويبينها قبل أن تزهق نفسه، كما لا يحرم عليه ذلك إذا زهقت نفسه، وأن لا يحرم عليه إمساكها حتى لا تضطرب، وقد روي عن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «ذروها حتى تزهق الأنفس»(٣)، وإذا كان حكم الحياة باقيًا من الوجه الذي ذكرنا كذلك هٰهنا.

ولا معنى لقولهم: إن هذا من آداب الذكاة؛ فجرى مجرى منع الذكاة بسكين كال، ومواراة السكين عن الذبيحة، ومع هذا فليست هذه الأشياء

---

(١) رواه البخاري في الحيض (٣٠٠)، ومسلم في الحيض (٣٣٣).

(٢) رواه البخاري في الصوم (١٨٣٤)، ومسلم في الصيام (١١١١).

(٣) لم أجده.

شرطًا في الذكاة؛ لأن آداب الذكاة إنما اعتبرت في حال الحياة؛ فلولا أن هذه الحال هو حال الحياة ما اعتبر ذلك فيها، فلما اعتبر دل على أنها جارية مجرى حالة الحياة.

وما ذكروه من ضمان الجناية، وأنه لا يثبت على من ضرب عنقه بعد قطع الحشوة حكم الضمان يفارق الذكاة؛ بدليل: أنه لو رمى صيدًا مملوكًا فغاب عنه ثم وجده ميتًا وبه السهم أوجبوا عليه الضمان، ولم تحصل الإباحة على الصحيح من قولهم، ولأن الضمان لا يختص بموضع مخصوص، بل أي موضع ضمنه، والذكاة بموضع؛ ولذلك لا يختص بجاني مخصوص، والذكاة يختص بمذكى مخصوص، وهذا يدل على الفرق بين الضمان والذكاة.

واحتج: بأنها إذا انتهت إلى هذه الحال لم يؤثر ما يطرأ عليها، ألا ترى أنه لو ذبحها مجوسي فقطع الحلقوم والمريء ثم جاء مسلم فقطع رأسها لم يبح أكلها، ولو ذبحها مسلم ثم قطع رأسها مجوسي لم يحرم أكلها، وكذلك المتردية والنطيحة والموقوذة وما أكل السبع إذا لم يبق إلا بقاء حركة المذبوح لم يصح ذكاتها، كذلك يجب أن لا يؤثر في ذكاتها ما يطرأ عليها من الوقوع في الماء والتردي من الجبل.

والجواب: أن أبا حنيفة قد قال: إذا انتهت إلى هذه الحال فذبحها أبيح أكلها، وهذا دليل ظاهر عليه يدل على أن حكم الحياة باقية فيها، وعلى أنه لم يكن لها حكم الحياة من هذه الوجوه، فقد بينا أن لها حكمها من الوجه الذي ذكرنا، وهو محرم على الذابح قطع أعضاءها وإمساكها حتى لا تضطرب.

مسألة: يجوز ذبح الإبل ونحور البقر، نص عليه في رواية صالح وابن منصور، وهو قول أبي حنيفة والشافعي، وحكي عن مالك روايتين: إحداهما

مثل قولنا، والثانية: لا يجزئ إلا النحر. وقال داود: **إذا ذبح الإبل ونحر البقر لم يؤكل.**

دليلنا: قوله ﷺ: «**الذكاة في الحلق واللبة**»[1]، ولأن ما كان ذكاة في بعض الحيوان كان ذكاة في جميعه كالنحر؛ وذلك أن الذبح ذكاة للبقر والغنم، فيجب أن يكون ذكاة للإبل؛ كالنحر لما كان ذكاة لهذه الأشياء كان ذكاة للإبل، ولأن حيوان يحل بالنحر، فوجب أن يحل بالذبح كالبقر والغنم.

واحتج المخالف: بأن المأمور به في الإبل النحر، وإذا ذبح فقد ترك المأمور به، فلم يجز، كما لو أخل بقطع الحلقوم، وكذلك المأمور به الذبح في البقر، فإذا نحر خالف.

والجواب: أنه مأمور به على طريق الاستحباب، كما أن الذبح مأمور به في البقرة والغنم على طريق الاستحباب، فلو عدل إلى النحر أجزأ عند مالك كذلك إذا عدل عن النحر إلى الذبح في الإبل يجب أن يجزئ.

واحتج: بأن الأصل تحريم البهيمة، فمن ادعى إباحتها بهذا فعليه الدليل.

والجواب: أنا قد دللنا.

مسألة: ذكاة الأم ذكاة للجنين، فإذا نحرت الناقة وذبحت الشاة والبقرة فخرج في جوفها جنين ميت حل أكله، وكذلك إن خرج حيًا ولم يقدر على ذكاته حتى مات، نص عليه في رواية الجماعة، منهم حنبل، والميموني، وحرب، ومثنى، ففي رواية حنبل: ذكاة الجنين ذكاة أمه أشعر أو لم يشعر إلا أن تطول به الحياة.

---

(١) سبق تخريجه.

وفي رواية الميموني: فإن خرج حيًا ثم مات قبل أن يذبحه ليس بذكي، لابد له من الذكاة.

وفي رواية حرب، ومثنى: ذكاته ذكاة أمه أشعر أو لم يشعر. وبهذا قال الشافعي.

وقال أبو حنيفة: لا يؤكل إلا أن يخرج حيًا فيذكى.

وقال مالك: إن كان قد كمل خلقه ونبت شعره وخرج ميتًا أكل، وإن لم ينبت شعره لم يؤكل.

دليلنا: ما روى أحمد، نا أبو عبيدة الحداد، نا يونس بن أبي إسحاق، عن أبي الوداك، عن أبي سعيد أن النبي ﷺ قال: «**ذكاة الجنين ذكاة أمه**»[1]، ذكره أبو بكر بهذا الإسناد في كتابه، وظاهره: يقتضي أن ذكاة الجنين ذكاة أمه، كما إذا قال: ذكاة الحيوان فري أوداجه.

فإن قيل: يحتمل أن يكون المراد به ذكاة الجنين كذكاة أمه، كما قال تعالى: ﴿عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، معناه: كعرض السموات والأرض، وكما قال الشاعر:

فعينـاك عيناهـا وجيـدك جيـدها

ومعناه: عيناك كعينها وجيدك كجيدها، وكما قال: النشر مسك والوجوه دنانير وأطراف الأكف عنم، ومعناه: النشر كالمسك والوجوه كالدنانير.

ويقال: مذهبي مذهبك واعتقادي اعتقادك، يعني: مثل مذهبك ومثل اعتقادك.

---

(١) سبق تخريجه.

ويحتمل أيضًا مثل ما قلتم، وهو أن ذكاة الأم ذكاة للولد، فإذا احتمل الأمرين لم يكن حمل الخبر على أحدهما بأولى من حمله الآخر.

قيل: هذا وإن كان مستعملًا في كلام العرب فلا يمكن استعماله هٰهنا لوجوه، أحدهما: إن اسم الجنين حقيقة في الولد ما دام مستجنًا في بطن الأم، وبعد خروجه لا يسمى جنينًا، وفي تلك الحال لا تكون ذكاته كذكاة الأم؛ لأنه لا يمكن ذبحه، فلم يمكن حمل الخبر عليه؛ ولهذا سمي الجن بهذا الاسم لاستتارهم عن الأبصار، وسمي المجن بهذا الاسم؛ لأنه لستر المحارب.

فإن قيل: يجوز أن يسمى جنينًا بعد خروجه من بطن الأم؛ ألا ترى أنه روي في خبر أبي سعيد الخدري أنه قال: «قلنا: يا رسول الله أحدنا ينحر الناقة أو البقرة أو الشاة فيجد في بطنها جنينًا أيأكله»[1].

ومعلوم أنه لا يجده إلا بعد ظهوره.

وفي حديث حمل بن مالك أنه قال: كنت بين جاريتين لي، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح، فألقت جنينًا ميتًا[2]؛ فسماه جنينًا بعد خروجه.

قيل: هذا مجاز، كما يسمى اليتيم بعد بلوغه يتيمًا، ويسمى بعد موت أحد الزوجين أو الطلاق زوجًا، وكما يقال: دار فلان وعبد فلان بعد البيع وزوال الملك يستصحب الاسم المتقدم.

ولا معنى لقولهم: الأصل الحقيقة، فمدعي المجاز يحتاج إلى دليل؛ لأنا قد

---

(١) رواه أبو داود في الضحايا (٢٨٢٧)، والترمذي في الأطعمة (١٤٧٦)، وابن ماجه في الذبائح (٣١٩٩). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه أبو داود في الديات (٤٥٧٢)، والنسائي في القسامة (٤٧٣٩)، وأحمد (١/ ٣٦٤) بنحوه. قال الألباني: «صحيح».

دللنا على ذلك بالاشتقاق، والمعنى الذي سمي جنينًا لأجله، وقد زال المعنى، فوجب أن تكون الحقيقة زائلة كما إذا زال الملك والزوجية زالت الحقيقة.

جواب ثان: عن أصل السؤال: وهو أن حمله على التشبيه يبطل فائدة التخصيص بالأم؛ لأن تشبيهه بالأم ليس أولى من تشبيهه بعمته وخالته وسائر الحيوان.

فإن قيل: فيه إبطال مذهبكم، وإزالة توهم أن ذكاة الأم ذكاة له، وعلى أن الأم أقرب إليه من سائر الحيوانات، وإنما يشبه الشيء بما يقرب منه دون ما يكون أجنبيًا عنه.

قيل: أما قولك: أن فائدته إبطال مذهبهم لا يصح، وأما قولك: أن الأم أقرب إليه فلا يصح؛ لأن الجميع إذا كان بمنزلة واحدة لم يكن لبعضه على بعض مزية وقع التشبيه بالجميع، ولم يخصص به البعض، كما قال النبي ﷺ: **«تحيضي في علم الله ستًا أو سبعًا كما يحيض النساء وكما يطهرن»**[1]، ولم يخص أمها لتساويهما في ذلك، فلما خص الأم هٰهنا دون غيرها لم يصح ما قاله.

جواب ثالث: عن أصل السؤال: وهو ما قالوه يوجب حمل الخبر على إضمار، وإذا أمكن حمله على غير إضمار كان أولى؛ لأن الإضمار ترك حقيقة، ويحتاج فيه إلى دليل.

فإن قيل: لابد من إضمار بالاتفاق؛ لأن معناه عندكم: ذكاة الجنين تحصل بذكاة الأم، وعندنا معناه: ذكاة الجنين كذكاة الأم، ومثل ذكاة الأم.

---

(١) رواه أبو داود في الطهارة (٢٨٧)، والترمذي في الطهارة (١٢٨)، وابن ماجه في الطهارة (٦٢٧). قال الألباني: «حسن».

قيل: نحن لا نحتاج إلى إضمار؛ لأن الذكاة عبارة عن الحل والطيب والطهارة، ولا يحتاج إلى إضمار؛ لأن معناه: حل الأم حل للجنين، وعند المخالف الذكاة فري الأوداج، فيحتاج إلى إضمار فيقول: فري الأوداج في الجنين مثل فري الأوداج في الأم، وقطع الحلقوم والمريء سبب للذكاة التي هي حل اللحم وطيبه وطهارته وليس بالذكاة.

يدل عليه: أن القطع لو كان هو الذكاة؛ لكان هذا والاسم في سائر بدن الحيوان مجاز؛ لأن القطع لم يوجد فيه، وإنما وجد في موضع فيه، وهو الحلق واللبة، وهذا لا يقوله أحد، بل الكل مجمعون على أن جميع الحيوان ذكي، وجميع لحمه مذكى.

ويدل عليه أيضًا: أن المجوسي والوثني والمرتد يفرون الأوداج وليس بذكاة؛ لأنه لم يحل اللحم، وكذلك يوجد ذلك فيما لا يحل أكله من الحيوان، فلا يكون مذكى؛ لأنه لم يطب أكله ولم يحل به، وكذلك إذا عقر بعيرًا ند أو صيدًا وحشيًا كانت مذكى؛ لأنه حلال طيب وإن لم يحصل فيه فري الأوداج، فدل على أن الذكاة عبارة عن طيبه وطهارته.

ويبين صحة هذا أيضًا: أن النبي ﷺ قال في البحر: «**هو الطهور ماؤه ذكي ميتته**»[1]، وروى عنه ﷺ قال: «**دباغ الأديم ذكاته**»[2]، يعني طيبه وطهارته، فبان أن الذكاة عبارة عن الطيب والطهارة دون القطع، وإنما القطع سبب للذكاة.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه أبو داود في اللباس (٤١٢٥)، والنسائي في الفرع والعشيرة (٤٢٤٣). قال الألباني: «صحيح».

جواب رابع: عن أصل السؤال: وهو أنه قد روى أبو الوداك عن أبي سعيد الخدري أنه قال: سألت رسول الله ﷺ أن أحدنا ينحر الناقة ويذبح البقرة أو الشاة، فنجد في جوفها جنينًا، أفيأكله أم يلقيه؟ فقال: «**إن شئتم كلوه، فإن ذكاة الجنين ذكاة أمه**»، وهذا خاص في أن الجنين خرج ميتًا؛ لأنهم قالوا: أنلقيه؟ فلا يقال: نلقيه إلا لميت، وقد أباح لهم أكله.

وروى يحيى بن سعيد، عن مجالد، عن أبي الوداك، عن أبي سعيد: «أن النبي ﷺ سئل عن الجنين يخرج ميتًا فقال: «**إن شئتم فكلوه**»، وهذا نص.

فإن قيل: قوله: يخرج ميتًا: معناه قارب الموت كما قال تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ۝٣٠﴾ [الزمر: ٣٠]، وقال: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، معناه: فإذا قاربن بلوغ الأجل، وأفاد بهذا أنه وإن صار إلى حال لا يبقى معه وقارب الموت، فإنه يجوز أن يذكى؛ لأن من الناس من يقول: إن الشاة إذا صارت إلى حال يعلم أنها لا تعيش لم يجز ذكاتها.

قيل: ما قارب الموت لا يلقى؛ لأنه يصح ذكاته، فعلم أن المراد به: الميت الذي لا يصح ذكاته.

فإن قيل: لو كان ذكاة الأم ذكاة للجنين؛ لأن الذكاة فيها حقيقته، وهي المتبوعة، وهي في الجنين مجاز وتابعه.

قيل: يجوز البداية بكل واحد منهما؛ ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول: قطع الحلقوم والمريء ذكاة الحيوان، وبين أن يقول ذكاة: الحيوان قطع الحلقوم والمريء، وكذلك لا فرق بين أن يقول: سقي الزرع بمائة، وبين أن يقول: ماء الزرع سقيه.

وقولهم: إن الذكاة في الجنين مجاز غير صحيح لما بينا، وهو أن الذكاة هي الطيبة والطهارة، وليست بعيدة عن العفو حتى يقال: قد عدم في الجنين.

فإن قيل: قد روي «**ذكاة الجنين ذكاة أمه**»، بالنصب والنصب، إنما يكون لنزع الخافض، وهو كاف التشبيه، فكأنه قال: ذكاة الجنين كذكاة أمه، فلما نزع الكاف نصبه.

قيل: هذه الرواية غير معروفة، على أن أهل اللغة لا يجوزون النصب في مثل هذا؛ لأنه اسم، وإنما يقولون ذلك في الأفعال التي إذا نزع حرف الخافض تعد الفعل إلى الثاني فينتصب به، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ولم يقل: عرضَها، وكذلك قول الشاعر:

فعينـــــــاك عيناهـــــــا

ولم يقل عينيها.

ويقال: مذهبي مذهبُك ولا مذهبَك، وقال ابن جني: لا يجوز هنا، كما لا يجوز أن يقول: زيد عمرًا، أي: كعمرو، ونصبوا في الأفعال، كما قال تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، معناه: من قومه، فلما نزع الخافض تعدى الفعل، وهو الاختيار، إلى القوم، فانتصب.

وجواب آخر: وهو أنا نقول: ما ينكر أن يكون النصب بنزع الخافض الذي هو الباء والفاء، وكأنه قال: ذكاة الجنين ذكاة أمه، أو في ذكاة أمه، فلما نزع الخافض نصبه.

وقال ابن جني: يجوز النصب على حذف الوقت، كأنه قال: ذكاة الجنين وقت ذكاة أمه، فحذف الوقت، وأقام المضاف إليه مقامه، وأعربه بإعرابه، وهو النصب.



وهذا إنما يصح على ما قلناه؛ لأنه يكون ذكاته وقت ذكاة أمه.

ومن القياس أن ما يسري إليه العتق من بنات آدم جاز أن يسري إليه الذكاة من البهائم قياسًا على الأعضاء، ولا يلزم عليه الجنين المتولد من بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل أنه لا تسري إليه الذكاة، فلا يدخل عليه أعيان المسائل، **وإن شئت قلت:** ما تبع البهيمة في البيع جاز أن يتبعها في الذكاة.

دليله: ما ذكرنا.

وفيه احتراز من الجنين المتولد من بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل؛ لأن التعليل للجواز، فلا يلزم عليه اعتبار المسائل.

فإن قيل: لو كانت الذكاة تسري إلى الولد ويتبعه كما يسري البيع والعتق لوجب أن لا يبطل بانفصاله منها حيًا كما لا يبطل البيع والعتق والوالد وسائر الحقوق التي ثبت في الأم ويسري إليه.

قيل: الغالب أنه لا ينفصل منها حيًا، وأنه يموت بموت الأم، وعيشه بعد موتها نادر، والنادر لا اعتبار به، وإذا كذلك لم يثبت له حكم الانفصال عن ذكاتها.

فإن قيل: سائر الأعضاء إنما ثبت حكم الذكاة فيها؛ لأن بقاءها متعلق ببقاء الأصل، وليس كذلك الوالد؛ لأن بقاءه غير متعلق ببقائها، فهو كشاة أخرى.

قيل: قد بينا أن الغالب أنه لا يبقى بعدها، وأن بقاءه متعلق ببقائها، فإن بقي فإنما يبقى نادرًا.

فإن قيل: الأعضاء تتبع الأصل في الذكاة في عموم الأحوال، والجنين قد لا يتبع، وهو قد يخرج حيًا.

قيل: قد بينا أنه لا ينفرد عنها في غالب الحال، على أن الأعضاء إنما تبعت

الأم في الذكاة بكل حال؛ لأن الروح في كل الأحوال مفارقتها بمفارقة الأم، فتبعتها في عموم الأحوال، والجنين قد يفارقه الروح في حال بمفارقة الروح في الأم فتبعها، ولا يفارقه في حال، فلم يتبعها، ومثال هذا من الأعضاء: أن ينفصل بعض أعضاء الحيوان قبل ذكاته، فإنه لا يتبعه في الذكاة، ولا يحل أكله، ولو رمى صيدًا فأبان منه عضوًا ومات من ذلك كان ذكاة للجميع.

وأيضًا: فإن الجنين إذا خرج ميتًا فسبب خروج روحه ذبح الأم؛ وذلك ذبح مباح، وكل حيوان كان سبب خروج روحه ذبح مباح حل أكله كالأم.

فإن قيل: ليس خروج روحه ذبح الأم لكن لما ماتت الأم أفسدت عليه مخارج النفس فمات.

قيل: لا نعلم هذا، بل الظاهر أن الروح إنما فارقت الجنين لمفارقتها للأم، وعلى أنه إن كان على ما ذكرتم فإن سبب اختناق الجنين هو ذبح الأم، وموتها بذلك الذبح، فلم يخرج ذبح الأم عن أن يكون سببًا في خروج روح الجنين.

وأيضًا: فإن الذكاة في الحيوان تختلف على حسب الإمكان فيه والقدرة؛ بدلالة أن الحيوان المقدور عليه ذكاته في الحلق واللبة للقدرة على ذلك، والممتنع من الصيد والحيوان الواقع في البئر لما تعذرت ذكاته في الحلق واللبة كانت ذكاته بالعقر، والجنين لا يمكن التوصل إلى ذبحه ولا عقره، فلم يشترط في استباحته، وجعلت ذكاة الأم ذكاة له.

فإن قيل: البعير إذا وقع في بئر أو ندّ فإن جرحه مقام نحره؛ لتعذر الوصول إلى ذكاته في النحر، ولو أصابته مكان الجراحة صدمة من جهته فقتلته لم يكن ذلك ذكاة له، والجنين في هذا الموضع لم يذبح ولم يخرج، فوجب أن لا يكون مذكى، كما لا يكون البعير مذكى بالصدمة ونحو ذلك.

قيل: إنما تكون الصدمة ذكاة؛ لأنه يمكن جرحه، ولا يمكن مثل ذلك في الجنين؛ فلهذا فرقنا بينهما.

فإن قيل: يلزمك أن تقول: إذا وقع بعير فوق بعير في بئر ولم يتوصل إلى نحر الثاني وجرحه أن جرح الأول يكون ذكاة له، وللثاني فاتفقوا على فساد ذلك هٰهنا.

قيل: إنما لم يكن ذكاة الثانية ذكاة الأول؛ لأن الثانية لا تضمن بضمان الأولى، ويضمن الجنين بضمان الأم، والجناية على الأم قائمة مقام الجناية على الجنين، يدل عليه أنه إذا جنى على البهيمة فأسقطت جنينًا ميتًا وجب عليه ما نقص من البهيمة بالإسقاط، وإذا جنى على آدمية فأسقطت جنينًا ميتًا وجب عليه غرة عبد أو أمة مع أرش الجناية عليها غير الجناية على الجنين، وعلى هذا لو جنى على بهيمة فوقعت على بهيمة أخرى فقتلتها لم يجب عليه ضمان الأخرى، وإنما يجب ضمانها إذا دفعها وطرحها على الأخرى، ولأنها لا تتبعها في البيع.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وهذا ميتة؛ لأن الميتة اسم لما يحله الموت في اللغة.

والجواب: أنا لا نسلم أنه ميتة، وإنما هو مذكاة، وقولهم: الميتة في اللغة: ما يحله الموت، فلا يلزم؛ لأنه ليس هذا حدهما في الشريعة، ألا ترى أن المذكاة يحلها الموت وليست بميتة، فوجب حمل المطلق من كلام الله على مقتضى الشريعة.

وعلى أن الآية عامة، فيحملها على غير مسألتنا؛ بدليل: ما تقدم.

واحتج: بأن بقاء الجنين غير متعلق ببقاء الأم؛ ألا ترى أنه يجوز أن يموت الجنين وتبقى الأم، وتموت هي ويبقى الجنين، وإذا كذلك صار في حكم شاة

أخرى، ولا يلزم عليه سائر الأعضاء؛ لأن بقاءها يتعلق ببقاء الأم.

والجواب عنه: ما تقدم، وهو أن بقاء الجنين يتعلق ببقاء الأم في غالب الحال، وأنه نادر أن يبقى بعد ذبحها حيًا، وإنما يبقى بعدها إذا ولدته، فأما بعد ذبحها فلا يبقى غالبًا، ونحن نجعله تابعًا لها في الذكاة في هذه الحال.

ثم المعنى في شاة أخرى: أنها لا تتبعها في البيع، أو لأن الجناية على أحدهما لا يكون جناية على الأخرى، أو لأنه مقدور على ذكاة كل واحد منهما، وهذا معدوم في الجنين.

واحتج: بأن الجنين مات بالخنق وضيق النفس، فصار كما لو خُنق الحيوان فمات.

والجواب: أنه إنما يحرم أكل المنخنقة إذا كان خنقه مقصودًا، ولم يكن متولدًا عن سبب مباح تحل به الذكاة، فأما إذا لم يقصد خنقه، وإنما تولد من ذبح مباح كان تابعًا في الاستباحة، ومثال هذا: أن يأخذ صيدًا فيضرب به الأرض فيموت، فإنه لا يحل أكله، ولو رماه بسهم فوقع على الأرض فمات حل أكله، وإن كان معلومًا أنه إذا أصاب الأرض أعان الوقوع على خروج نفسه، لكنه لما كان سبب كذلك الإصابة المبيحة لم يؤثر التحريم، وفارقت الضرب المقصود، فبان الفرق.

واحتج: بأنه لو لم تكن الذكاة معتبرة في الجنين لم يفترق الحال بين القدرة على ذكاته أو لا يقدر كالسمك، فلما افترقت الحال في ذلك ثبت أن الذكاة معتبرة فيه.

والجواب: أنه ليس إذا اعتبرت الذكاة فيه مع القدرة اعتبرت مع العجز، ألا ترى أن المحل معتبر عند العجز، فافترق الأمران.

فصل

وفيما ذكرنا من الخبر والقياس دلالة على مالك، ولأنه جنين يتبع الأم في البيع جاز أن يتبعها في الذكاة إذا كان مما يباح بالذكاة.

دليله: إذا أشعر، لا يلزم عليه الجنين المتولد من بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل؛ لأنه مما لا يباح بالذكاة، وكل حكم يتبع الجنين الأم فيه إذا أشعر تبعها وإن لم يشعر كالبيع والجناية.

فإن قيل: إذا أشعر دل على أنه قد نفخ فيه الروح، ثم وقعت له التذكية بتذكية أمه، وإذا لم يشعر فلم ينفخ فيه الروح، فلا يقع الذكاة فيما لا روح فيه.

قيل: لا نسلم أن الشعر دليل على نفخ الروح.

فإن قيل: فالدليل عليه ما روى أبو هلال عن قتادة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، أنبت الله عليه الشعر.

قيل: لا يلزمنا قول قتادة، على أنه لا يمنع من إنبات الشعر بعد حياة متقدمة، وعلى أن هذا المعنى لم يخرجه عن حكم التبع في البيع والعتق، فيجب أن لا يخرجه عن حكمها في باب الذكاة، وعلى أنه إنما تبع أمه في الذكاة، لوقوع الذكاة في الأم في محل الذكاة، وتعذر الذكاة في الجنين، وهذا المعنى موجود فيه قبل الإشعار كما هو موجود بعده.

واحتج المخالف: بما روى أبو إسحاق الشالنجي، نا عيسى ابن أبي ليلى، عن أخيه عيسى، عن أبيه أن النبي ﷺ قال في الجنين: «**إذا أشعر فكل**»[1]، وهذا يدل على أنه إذا لم يشعر لم يؤكل.

---

(١) رواه ابن الجعد في «مسنده» (٦٧٧)، وأبو موسى المديني في «اللطائف» (٨٦٣).

والجواب: أن هذا ضعيف؛ قال أحمد في رواية حنبل: ابن أبي ليلى ضعيف الحديث، وعلى أن تخصيصه له إذا أشعر تنبيه على أنه إذا لم يشعر كان ضعيفًا أولى أن يتبع أمه في الذكاة، ولأنه يحتمل أن تكون هذه الزيادة من كلام الراوي أو وجهًا في كلام النبي ﷺ.

واحتج: بما روى الشالنجي عن معمر بن اليمان عن عبدالله بن زياد عن نافع عن ابن عمر أنه كان يقول: «**إذا نحرت الناقة وفي بطنها ولد فذكاته ذكاة أمه إذا كان تامًا قد نبت شعره وتم خلقه**»[1]، وفي لفظ آخر: «**كان لا يرى بأسًا بأكل الجنين إذا أشعر، ويكرهه إذا لم يشعر**»[2].

والجواب: أن هذا يعارضه ما رواه الشالنجي، عن سليمان بن داود، عن شريك، عن أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي قال: «**ذكاة الجنين ذكاة أمه**»[3] ولم يفرق بين أن يشعر أو لا يشعر.

---

(١) رواه مالك في «الموطأ» (٢/ ٤٩٠) (٨)، والبيهقي (٩/ ٣٣٥)، وعبدالرزاق (٨٦٤٢).

(٢) رواه البيهقي (٩/ ٣٣٥) بنحوه.

(٣) رواه البيهقي (٩/ ٣٣٦).

كتاب الأطعمة

مسألة: يحرم أكل سباع البهائم، ثم إذا كان لها ناب قوي يعدو على الناس كالأسد والنمر والذئب والفهد ونحوه، نص عليه في رواية حنبل، فقال: «**نهى رسول الله ﷺ عن كل ذي ناب من السباع**» ما نهش بفمه، «**وعن كل ذي مخلب من الطير**»(١)، ما قبض بأظفاره، والضبع لا تأثير بأكله، وكل ما يُودى إذا أصابه المحرم فإنه يؤكل لحمه، وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي، وداود، وقال مالك: يكره أكل سباع البهائم من غير تحريم. ()

دليلنا: قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [المائدة: ٤]، قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وليس لهما ذكر في الشرع، فعلم أنه ردهم إلى ما يستطيبونه ولا يستخبثونه، وقد ثبت في عرفهم أنهم لا يستطيبون لحوم السباع، فوجب أن يكون ذلك محرمًا.

فإن قيل: لا يجوز أن يردهم في ذلك إلى عرفهم وعادتهم؛ لأن العرف في ذلك مختلف؛ سئل بعض العرب ما تأكلون؟ قال: كل ما دب ودرج إلا أم حبين، وقال بعضهم: ليهن أم حبين العافية، قال بعضهم: أم حبين ضرب من العظاء منتنة الريح.

قيل: المرجع في ذلك إلى عرف أهل الريف والغناء والمكنة والقرى والبلدان الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ حال الاختيار دون من كان من

---

(١) رواه مسلم في الصيد (١٩٣٤).

أهل البوادي وجفاة العرب التي تأكل كل ما دب ودرج؛ لأجل الحاجة، وهؤلاء عرفهم غير مختلف.

فإن قيل: فعرف أهل الريف والغناء مختلف، فروى ابن عمر أن رجلًا نادى رسول الله ﷺ فقال: ما ترى في الضب فقال: «**لست آكله ولا أحرمه**»[١].

وعن ابن عباس أن رسول الله ﷺ أهدى لبعض أزواجه ضب، فطبخ، فبعث به إلى النبي ﷺ، فأكل القوم ولم يأكل، فقال: خالد: يا رسول الله أحرام هو؟ قال: «**لا، ولكني أقذره**»[٢].

وروي أن النبي ﷺ سئل عن الجراد، فقال: «**لست آكله ولا أحرمه**»[٣].

وكان ابن عمر لا يأكل الجراد[٤]؛ فقد امتنع النبي ﷺ من أكل الضب والجراد مع كونهما مباحين.

قيل: قد بين ﷺ أن امتناعه لم يكن عن تحريم، وإنما كان تنزيهًا.

فإن قيل: فروى سلمان الفارسي أن رجلًا سأل رسول الله ﷺ عن السمن والخبز فقال ﷺ: «**الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرمه الله في كتابه**»[٥]. وروي: «... **في القرآن**»[٦]. وهذا يمنع الرجوع إلى عرفهم وعاداتهم؛ لأنه رد ذلك إلى كتاب الله عَزَّوَجَلَّ.

---

(١) رواه البخاري في الذبائح (٥٢١٦)، ومسلم في الصيد (١٩٤٣).

(٢) رواه البخاري في الأطعمة (٥٠٨٥)، ومسلم في الصيد (١٩٤٥).

(٣) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٨١٣)، وابن ماجه في الصيد (٣٢١٩). قال الألباني: «ضعيف».

(٤) رواه ابن أبي شيبة (٢٠٠٧٦).

(٥) رواه الترمذي في اللباس (١٧٢٦)، وابن ماجه في الأطعمة (٣٣٦٧). قال الألباني: «حسن».

(٦) رواه الطبراني في «الكبير» (٦/ ٢٦١) (٦١٥٩).

قيل: معناه ما أحله في كتابه، أو سنة نبيه، أو ما جرت به عاداتكم، وكذلك الحرام، والذي يدل على صحة هذا: أن هٰهنا أشياء محرمة لم يصرح بذكرها في القرآن، ومن الآية دلالة ثانية، وهو أن قسمه إلى خبيث وطيب، وعندهم جميعه طيب.

ومن جهة السنة: ما روى عبدالله في «المسند» قال: حدثني محمد بن يحيى قال: نا عبدالصمد، نا أبي، نا حسن بن ذكوان، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عاصم بن ضمرة، عن علي «**أن النبي ﷺ نهى عن كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، وعن ثمن الميتة، وعن ثمن الحمر الأهلية، وعن مهر البغي، وعن عسب الفحل، وعن المياثر الأرجوان**»[(١)].

وروى أبو داود بإسناده عن أبي ثعلبة الخشني «**أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع**»[(٢)].

وروى أبو داود بإسناده عن ابن عباس قال: «**نهى رسول الله ﷺ عن كل ذي ناب من السباع، وعن كل ذي مخلب من الطير**»[(٣)].

وروى بإسناده عن خالد بن الوليد قال: غزوت مع النبي ﷺ خيبر فأتت اليهود فشكوا أن الناس قد أسرعوا إلى حظائرهم، فقال رسول الله ﷺ: «**ألا لا يحل أموال المعاهدين إلا بحقها، وحرام عليكم الحمر الأهلية وخيلها وبغالها، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير**»[(٤)].

---

(١) رواه عبدالله بن أحمد في «المسند» (١/ ١٤٧).

(٢) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٨٠٢)، وهو في «الصحيحين»: البخاري في الذبائح (٥٢١٠)، ومسلم في الصيد (١٩٣٢).

(٣) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٨٠٣)، ومسلم في الصيد (١٩٣٤).

(٤) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٨٠٦). قال الألباني: «ضعيف».

فإن قيل: هذه الأخبار محمولة على نهي التنزيه دون التحريم، كما نهى عن الشرب قائمًا(١)، وعن الشرب من في السقا(٢)ء، لما عسى أن يكون فيها.

قيل: إطلاق النهي يقتضي التحريم؛ فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل، وعلى أن حديث خالد ما يسقط هذا، وهو قوله: «**حرام [عليكم] الحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع**»(٣)، فصرح بتحريمها.

وأيضًا: فإنه سبع له ناب قوي يعدو على الناس به، فحرم أكله؛ كالخنزير والكلب، وفيه احتراز من الضب والضبع؛ لأنه ليس له ناب قوي.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وظاهر هذا أن غير هذا مباح.

والجواب: أن معناه لا أجد فيما نزل من القرآن محرمًا إلا هذه الأشياء، وما عداها بالسنة والأدلة من غير القرآن.

واحتج: بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾.

والجواب: أن إطلاق الصيد لا يتناول الضباع؛ فلا تدخل تحت الظاهر.

واحتج: بأنه نوع من السباع لا يكفر مستحله؛ فكان مباحًا كالضبع والضب.

والجواب: أن النبيذ لا يكفر مستحله، وهو محرم عند مالك. والمعنى في

---

(١) رواه مسلم في الأشربة (٢٠٢٥).

(٢) رواه أبو داود في الأشربة (٣٧١٩)، والترمذي في الأطعمة (١٨٢٥). قال الألباني: «صحيح».

(٣) سبق تخريجه.

الأصل: أن العرب تستطيبه، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنها تستخبثه، وقد نزل القرآن بإباحة ما استطابوه، وحظر ما استخبثوه.

مسألة: أكل الضبع مباح، نص عليه في رواية حنبل، وعبدالله.

وفي الثعلب روايتان:

أحدهما: يباح أيضًا على ظاهر رواية حنبل؛ لأنه قال: كل ما يُؤدى إذا أصابه المحرم فإنه يؤكل لحمه، وهذا مما يديه المحرم إذا أصابه، نص عليه في رواية أبي الحارث؛ فقال: في الثعلب شاة، وبهذا قال مالك، والشافعي.

وفيه رواية أخرى: لا يباح أكله، قال في رواية عبدالله: لا يعجبني أكل الثعلب؛ «**لأن النبي نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع**».

وقد ذكر أبو بكر في الجزء الثاني من كتاب القولين فقال: اختلف قوله في الثعلب، فأباحه مرة، ومنعه أخرى، قال: وبإباحته أقول؛ لإطلاق الجزاء فيه إذا قتله المحرم.

وقال أبو بكر الخلال في كتاب اللباس: أكثر مذهبه وإن كان يؤدى فإنه عنده سبع لا يؤكل لحمه.

وقد قال أحمد في رواية الميموني: الثعلب يؤدى لتعظيم الحرمة، ولا يلبسه؛ لأنه سبع. وظاهر كلام أحمد، وهو اختيار الخلال أن يؤدى، وأنه يبيح أكله كالسِّمْع، وقال أبو حنيفة: لا يباح أكل الضبع ولا الثعلب.

وجه الرواية الأولة: قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وهذا من الطيبات عندهم.

قال الشافعي: لم يزل الناس يأكلونه حتى إنه يباع لحم الضبع عندنا بمكة بين الصفا والمروة.

وأيضًا: ما روى أحمد في «المسند» بإسناده عن عبدالرحمن بن عبدالله بن أبي عمار أخبره قال: سألت جابر بن عبدالله الأنصاري عن الضبع؛ فقلت: آكلها؟ قال: نعم، قلت أصيد هي؟ قال: نعم[(١)].

فإن قيل: يحتمل أن يكون ذلك من قول جابر، والذي سمعه من النبي ﷺ أنه صيد يحل اصطياده، وفيه الجزاء.

قيل: السائل سأله عن شيئين عن أكلها، وعن كونها صيدًا، ثم قال له بعد ذلك: سمعت ذلك من نبي الله ﷺ؟ قال: نعم؛ فالظاهر من هذا أنه سمع الأمرين من النبي ﷺ، بل الظاهر أن السؤال إنما قصد به جواز الأكل؛ لأنه لا غرض في اصطياده إلا للأكل.

وأيضًا: فإنه حيوان يطهر جلده بالذكاة، أو يجوز الانتفاع بجلده؛ فوجب أن يحل أكله.

دليله: النعم والغزال والظبي والأرنب والوبر.

ولا يلزم عليه السباع والبغال، والحمير وجوارح الطير وحشرات الأرض؛ لأنها لا تطهر بالذكاة، ولا ينتفع بجلدها.

وإن شئت قلت: ما تمحضت ولادته من جنسه ووجب الجزاء بقتله، حل أكله.

دليله: ما ذكرنا، فيه احتراز من سباع البهائم وجوارح الطير وحشرات الأرض؛ لأنه لا يجب الجزاء بقتله، ولا يلزم السِّمع، وهو المتولد من بين الضبع والذئب أنه يجب الجزاء بقتله، ولا يباح أكله؛ لأنه غير متمحض من جنسه، فإنه متولد من بين ما يؤكل لحمه وهو الضبع، وما لا يؤكل وهو

---

(١) رواه أحمد (٣/ ٢٩٧)، والترمذي في الحج (٨٥١). قال الألباني: «صحيح».

الذئب، ولأن الثعلب ذو ناب ضعيف لا يعدو على الناس به أنه أشبه الضبع والضب، ولا يلزم عليه الذئب وابن آوى والفهد؛ لأن له نابًا قويًا يعدو به.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**أكل كل ذي ناب من السباع حرام**»[1]، وفي لفظ آخر: «**نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع**»[2].

والجواب: أن هذا محمول على ما له ناب قوي يعدو به على الناس، فأما الضب والثعلب فنابهما ضعيف لا يعدو؛ فهو كالأرنب والوبر.

واحتج: بما رواه أبو حفص ابن شاهين في كتاب «المعجم» بإسناده عن خزيمة بن جزي الأسدي قال: قلت: يا رسول الله جئتك لأسألك عن أحناش الأرض ما تقول في الضب؟ قال: «**لا آكله ولا أحرمه**»، قلت: فإني آكل ما لم تحرم، قال: فقدت أمة من الأمم ورأيت خلقًا رابني، قلت: يا رسول الله: ما تقول في الأرنب، قال: «**لا آكله ولا أحرمه**»، قلت: فإني آكل ما لم تحرم، قلت: يا رسول الله ما تقول في الضبع، قال: «**ومن يأكل الضبع؟**»، قلت: فما تقول في الثعلب؟ قال: «**ومن يأكل الثعلب؟**»، قلت: ما تقول في الذئب؟ قال: «**ويأكل الذئب أحد فيه خير**»[3].

والجواب: أن قوله في الضبع وفي الثعلب من يأكله محمول على التنزيه دون التحريم، ألا ترى أنه غلظ القول في الذئب، فقال: «**يأكله أحد فيه خير**»، فغلظ فيه؛ لأنه محرم.

---

(١) رواه مسلم في الصيد (١٩٣٣).

(٢) رواه البخاري في الذبائح (٥٢١٠)، ومسلم في الصيد (١٩٣٢).

(٣) رواه الترمذي في الأطعمة (١٧٩٢)، وابن ماجه في الصيد (٣٢٣٥، ٣٢٣٧، ٣٢٤٥). قال الألباني: «ضعيف».

واحتج: بأنه سبع له ناب، فوجب أن لا يؤكل.

دليله: الكلب والخنزير والذئب والنمر والأسد.

والجواب: أنه يبطل بالأرنب والوبر فإن لهما نابًا، وهما مما يباح عنده، والمعنى في الأصل أن له نابًا قويًا يعدو به على الناس، وليس كذلك هٰهنا، فإنه يطهر بالذكاة، أو ينتفع بجلده، أشبه ما ذكرنا.

وإن شئت قلت: المعنى في الأصل أن العرب تستخبثه، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنها تستطيبه.

واحتج: بأنه يأكل الجيف، أشبه الكلب وسائر السباع.

والجواب: أنه يخلط فيأكل النبات والحبوب ويأكل اللحم، ومثل ذلك لا يحرم أكله، الدليل عليه: ما ذكره الكرخي في مختصره عن أبي يوسف أنه قال: سألت أبا حنيفة عن أكل العقعق فلم ير به بأسًا، وقال: إنه يخلط مع الجيفة التمر، وإنما يكره من الطير ما لا يأكل إلا الجيف. والمعنى في الأصل ما تقدم.

ومن يفرق من أصحابنا بين الضبع والثعلب؛ فيقول: لا ذكر له في الشرع بإباحة، ولا عُرف للعرب فيه، فهو كالسباع والحشرات، وفارق الضبع والضب والأرنب؛ لأن لهم ذكر في الشرع.

وربما قالوا: الثعلب ذو ناب من السباع، وليس فيه نص بإباحة ولا عرف استعمال، فهو كسائر السباع، ويفارق الضب والأرنب؛ لأن في كل واحد منها نصًا وعرف استعمال؛ فلهذا كان مباحًا.

وقد ورد النص في الأرنب كما ورد في الضبع والضب، فروى أبو داود بإسناده عن ابن عمرو أن رجلًا جاء بأرنب قد صادها فقال: يا عبدالله بن

عمرو ما تقول؟ قال قد جيء بها إلى رسول الله ﷺ وأنا جالس، فلم يأكلها، ولم ينه عن أكلها، وزعم أنها تحيض[١].

وبإسناده عن أنس قال: كنت غلامًا حزورًا، فصدت أرنبًا فشويتها، فبعث معي أبو طلحة بعجزها إلى النبي ﷺ فأتيته بها[٢]. ولا يلزم عليه الوبر، فإنه لا رواية فيه.

مسألة: الضب مباح؛ نص عليه في رواية عبدالله وحنبل، فقال في رواية عبدالله: لا بأس بالضب، قد أكلت على مائدة النبي ﷺ.

وقال في رواية حنبل: أذهب إلى حديث ابن عباس كنت عند النبي ﷺ فأتى بضب، وهذا أقوى في نفسي من غيره.

واختلفت الرواية في اليربوع، فنقل أبو الحارث قال: سألت أبا عبدالله عن اليربوع؟ فرخص فيه، وبهذا قال مالك والشافعي.

ونقل عبدالله قال: سألت أبي عن اليربوع يؤكل؟ قال: ما أدري أي شيء هو.

وقال أبو حنيفة: يكره أكل الضب والربوع.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٥]، وقوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، والضب مما يستطيبونه، فوجب دخوله تحت الإباحة.

---

(١) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٩٢). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٩١). وهو عند البخاري في الهبة (٢٤٣٣)، ومسلم في الصيد (١٩٥٣).

يبين صحة هذا: قول بعضهم:

يـا ابنـة عمـي لا أحـب الجـوزلا ولا أحــب قرصــك المفلفــلا

ولا أحــب الســمكات مــأكلًا لكننــي أحــب ضــبًا ســحبلا

فاختار الضب على الجوزل، وهو فراخ الحمام، وعلى السمك.

وذكر القتبي في أدب الكاتب:

وأنـت لـو ذقـت الكشـى بالأكبـاد لمـا تركـت الضـب يعـدو بـالواد

والكشى جمع كشة، وهي شحم الضب الذي في جوفه.

وقال آخر:

ومُكْـن الضـباب طعـام العـرب ولا تشـتهيه نفـوس العجـم

وقال آخر:

فسـجل لهـم تركـان كانـا فضـيلة عـلى كـل حـاف في الـبلاد وناعـل

والترك ذكر الضب.

وأيضًا: ما روى أحمد في «المسند» بإسناده عن ابن عباس أن خالد بن الوليد أخبره أنه دخل مع رسول الله ﷺ على ميمونة بنت الحارث، وهي خالته، فقدمت إلى رسول الله ﷺ لحم ضب جاءت به أم حفيد بنت الحارث من نجد، وكانت تحت رجل من بني صفير، وكان رسول الله ﷺ لا يأكل شيئًا حتى يعلم ما هو، فقال بعض النسوة: ألا تخبرون رسول الله ﷺ ما يأكل، فأخبرته أنه ضب، فتركه، فقال خالد: سألت رسول الله ﷺ أحرام هو؟ قال: «**لا، ولكنه طعام ليس في قومي؛ فأجدني أعافه**»، فاجتررته إلي فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر[1].

---

(١) رواه أحمد (٤/ ٨٨)، وهو عند البخاري في الأطعمة (٥٠٧٦)، ومسلم في الصيد (١٩٤٦).

وروى أحمد في «المسند» بإسناده عن ابن عمر قال: سئل النبي ﷺ عن الضب فقال: «**لست بآكله ولا محرمه**»(١).

وروى أبو داود بإسناده عن ابن عباس أن خالته أهدت إلى رسول الله ﷺ سمنًا وضبًا وأقطًا، فأكل من السمن ومن الأقط، وترك الضب تقذرًا، وأكل على مائدته، ولو كان حرامًا ما أكل على مائدة رسول الله ﷺ(٢). وهذه الأخبار نصوص في الإباحة، واعتراضهم على هذه الأخبار بالمعارضة بأخبارهم، ويأتي الكلام عليها، ولأنه يطهر بالذكاة، أو يجوز الانتفاع بجلده؛ فكان مباحًا.

دليله: الغزال والأرنب والأنعام، ولأن ما تمحضت ولادته من جنسه، وتعلق الجزاء بقتله كان مباحًا.

دليله: ما ذكرنا، ولأن اليربوع ذو ناب ضعيف لا يعدو به على الناس، أشبه الضب والضبع.

واحتج المخالف: بما روى الأعمش عن زيد بن وهب الجهني عن عبدالرحمن ابن حسنة قال: نزلنا أرضًا كثيرة الضباب، فأصابتنا مجاعة، فطبخنا منها، وإن القدور لتغلي بها إذ جاء رسول الله ﷺ فقال: «**ما هذا؟**»، فقلنا: ضباب، فقال: «**إن أمة من بني إسرائيل مسخت دوابًا في الأرض، وإني أخشى أن يكون هذا**»، فأكفأناها(٣). فلو جاز أكلها لما أمرهم بإتلافها مع حاجتهم إليها.

---

(١) رواه أحمد (٢/ ٣٣). وهو عند البخاري في الذبائح (٥٢١٦)، ومسلم في الصيد (١٩٤٣).

(٢) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٩٣). وهو عند البخاري في الهبة (٢٤٣٦)، ومسلم في الصيد (١٩٤٧).

(٣) رواه أحمد (٤/ ١٩٦) بنحوه، وابن حبان (٥٢٦٦)، وأبو يعلى (٩٣١).

والجواب: أن أبا داود روى بإسناده، عن زيد بن ثابت، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن أمة من بني إسرائيل مسخت دوابًا في الأرض، وإني لا أدري أي الدواب هي، فلم يأكل ولم ينه**»[(١)]. وهذا يعارض ما رواه عبدالرحمن بن حسنة.

وعلى أنا نقابله بأخبارنا وهي أولى من وجوه:

أحدها: أن حديث ابن عباس أصح سندًا؛ قال أحمد: هو أقوى في نفسي من غيره، ذكره حنبل عنه، وقال الأثرم: سألت أبا عبدالله عن حديث عبدالرحمن بن حسنة في الضباب فقال: يضطربون فيه.

الثاني: أن السلف لم يطعن في أخبارنا، وقد طعنوا في أخبارهم؛ فروى أحمد، نا محمد بن جعفر، قال: نا شعبة، عن قتادة، عن سليمان، عن جابر بن عبدالله، أن عمر بن الخطاب قال: إن نبي الله ﷺ لم يحرم الضب ولكنه قذره[(٢)]. وقوله: لم يحرمه طعن في رواية من روى النهي رواه أبو بكر الخلال في «العلل».

الثالث: أن رواية ابن عباس، وابن عمر أولى لضبطهما وحفظهما.

الرابع: أن أخبارنا عمل بها الصحابة عمر، وأبو سعيد، فأما عمر فقد حكينا كلامه، وأما أبو سعيد فروي عنه أنه قال: الضب أحب إلي من دجاجة سمينة[(٣)].

الخامس: أننا نتأول أخبارهم على التنزيه والتقذر؛ لأن امتناعه يجوز أن يكون لهذا، ويجوز أن يكون لغيره، وأخبارنا نص في نفي التحريم.

---

(١) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٩٥). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه أحمد (١/ ٢٩).

(٣) رواه عبدالرزاق (٨٦٧٨) بنحوه.

فإن قيل: أخبارنا أولى؛ لأن فيها حظرًا.

قيل: ليس صريحة في الحظر.

واحتج: بما روى أبو داود عن عبدالرحمن بن شبل «**أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل لحم الضب**»(١).

والجواب: عنه ما تقدم من المقابلة والترجيح والتأويل.

واحتج: بما روى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عائشة أنه أهدى لها ضب، فدخل عليها النبي ﷺ فسألته عن أكله فنهاها عنه، فجاء سائل فقامت لتناوله إياه، فقال لها النبي ﷺ: «**أتطعمينه ما لا تأكلين**»(٢)، فنهاها عن أكله، ومنعها من أن تعطي الفقير مع حاجته إليه، فدل على امتناع جواز أكله.

والجواب عنه: ما تقدم من المقابلة والترجيح، والثاني التأويل.

واحتج: بأنه من حشرات الأرض، أشبه الحية والعقرب والقنفذ وابن عرس.

والجواب: أنه يبطل بالأرنب والوبر، فإنهما حلالان عنده، والوصف موجود، ثم المعنى في الأصل: أنه مستحب عند العرب، وليس كذلك هٰهنا، فإنه مستطاب عندهم، ونزل القرآن بإباحة ما يستطيبون، وحظر ما يستخبثون. ومن فرق من أصحابنا بين اليربوع وبين الضب، قال: اليربوع لا ذكر له في الشرع بإباحة، ولا عرف للعرب فيه، فهو كالسباع وحشرات الأرض، وفارق الضب؛ لأن له ذكرًا في الشرع بإباحة، وله عرف، وربما قالوا:

---

(١) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٩٦). قال الألباني: «حسن».

(٢) رواه أبو يوسف في «الآثار» (١٠٥٣)، ورواه أحمد بنحوه (٦/ ١٠٥، ١٢٣، ١٤٣) من طرق.

اليربوع من حشرات الأرض، فهو كالحية والعقرب، وهذا مما استطابته العرب، وهو منصوص عليه.

ويبين صحة هذا: ما روى صالح في مسائله عن عطاء قال: إنا معاشر أهل مكة لا نأكل اليربوع[١].

واحتج: بأنه من أمة مسخت أشبه القرد.

والجواب: [...][٢].

مسألة: يحرم أكل القنفذ وابن عرس، نص عليه في رواية أبي طالب، وقد سأله عن أكل القنفذ؟ فقال: لا ميل له، قال أبو هريرة: هو حرام؟ قال: نعم.

وقال عبدالله: سألت أبي عن ابن عرس فقال: كل شيء ينهش بأنيابه فهو من السباع، وكل شيء يأخذ بمخالبه فهو مما نهى عنه. وبهذا قال أبو حنيفة.

وقال مالك، والشافعي: هو مباح.

دليلنا: ما روى صالح في مسائله: نا الرمادي، نا سعيد بن منصور، عن عبدالعزيز بن محمد، عن عيسى بن نميلة الفزاري، عن أبيه قال: كنت عند ابن عمر، فسأله رجل عن القنفذ؛ فقرأ عليه: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، فقال شيخ عنده: سمعت أبا هريرة يقول ذكر عند النبي ﷺ فقال: «**خبيثة من الخبائث**»، فقال ابن عمر: إن كان قاله النبي ﷺ فهو كما قاله ﷺ[٣]. هذا يدل على تحريمه، ولأن ابن عرس من سباع الهوام، والسباع محرمة بدلالة سباع الوحش، ولأنه لا ذكر لهما في الشرع بإباحة، ولا عرف

---

(١) لم أجده.

(٢) ما بين المعقوفين طمس في الأصل.

(٣) رواه أحمد (٢/ ٣٨١)، وأبو داود في الأطعمة (٣٧٩٩). قال الألباني: «ضعيف».

للعرب في ذلك منقول، فيجب رده إلى أقرب الأشياء به شبهًا، ووجدنا أن ابن عرس قد أخذ شبهًا من النسور في أنه يفرس بنابه الفأر والطيور، وشبهًا من الفأر في الخلقة، وكلاهما محرم، وكذلك القنفذ له شبه بالفأر في ذنبه ورأسه، وله شوك يجرح به.

واحتج المخالف: بأنه يضمن بالجزاء، أو يطهر بالذكاة فهو كالضبع.

والجواب: أنا لا نسلم ذلك؛ لأن من أصلنا: كل ما لا يؤكل لحمه لا يطهر بالذكاة، ولا يضمنه المحرم إلا السمع والثعلب، على خلاف في المذهب هل يضمن بالجزاء إن قلنا: أنه محرم.

مسألة: حرام أكل كل ذي مخلب من الطير إذا كان قويًا يعدو به على أموال الناس ولحومهم وطائرهم؛ كالبازي، والصقر، والعقاب، والباشق، والشاهين، وكذلك ما لا مخلب له إلا أنه يأكل الجيف، كالنسر والرخم والغراب ونحوه، نص عليه في رواية حنبل: ذو مخلب من الطير لا يؤكل لحمه، ولا الغراب الأبقع «**نهى النبي ﷺ عن كل ذي مخلب**»، فهما حرام.

وسأله أبو الحارث عن أكل الباز؟ فقال: يأخذ بمخلبه، وعن أكل الحدأة فقال: هي تأكل الجيف، وما أكل الجيف فلا يؤكل، وعن أكل الرخم فقال: يأكل الجيف، وعن العقاب، فذكر عن سعيد بن المسيب أنه سئل عن أكل العقبان والنسور والحدأة ونحو ذلك فقال: ذلك الخبائث[1]. وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي.

وقال مالك: تؤكل الطير كلها.

---

(١) لم أجده.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، والعرب كانت تستخبث هذه الأشياء، وحديث علي عن النبي ﷺ أنه نهى عن كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، وحديث ابن عباس نهى النبي ﷺ عن كل ذي ناب من السباع، وعن كل ذي مخلب من الطير، وإطلاق النهي يقتضي التحريم.

وأيضًا: حديث عائشة أن النبي ﷺ قال: «**خمس لا جناح على من قتلهن في حل أو حرم**»، فذكر الغراب منها[1]، وهو أدون المستخبثات؛ فنبه به على أعلاها.

وأيضًا: فإن سباع البهائم لما انقسمت إلى مباح ومحظور، وهو الخنزير والكلب، وجب أن ينقسم جوارح الطير إلى مباح ومحظور، وعند مالك لا ينقسم.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، وهذا عام.

والجواب: أنه مخصوص بما ذكرنا من الأخبار.

واحتج: بأنه نوع من الطير، أشبه سائرها.

والجواب: أنه ليس إذا كان نوعًا منها دل على إباحته، كما أن الخنزير نوع من سباع البهائم، ولا يدل على إباحته، كذلك هٰهنا.

ورأيت في مسائل عبدالله سألت أبي عن أكل الخطاف فقال: لا أدري، وكأنه عنده أسهل من الخشاف، كأنه كرهه.

مسألة: حشرات الأرض حرام كالحية والعقرب والفأرة ونحوه؛ نص

---

(١) رواه بنحوه البخاري في الحج (١٧٣٢)، ومسلم في الحج (١١٩٨).

عليه في رواية عبدالله، وقدمنا له عن أكل الفأر فقال: ومن يأكله وقد سماه رسول الله ﷺ فويسقًا، وسأله عن أكل الحية والعقرب فقال: أكره أكلها؛ وذلك أن للحية نابًا، وللعقرب حمة. وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي.

قال مالك: حشرات الأرض مكروهة غير محرمة.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾، وهذه الأشياء مما استخبثها العرب.

وأيضًا: ما روى ابن عمر وحفصة أن النبي ﷺ قال: «**خمس لا جناح على من قتلهن في حل ولا حرم: الحية والعقرب والفأرة والحدأة والكلب**»(١). فلما أباح قتلهن ولم يوجب في ذلك الجزاء من الحل ثبت أن الأكل محرم؛ لأن ما هو مباح الأكل من الصيود يمنع المحرم من قتله في الحل، ويمنع المحل من قتله في الحرم.

واحتج المخالف: بما تقدم من قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، ولأنه لا يكفر مستحله.

والجواب: عنه ما تقدم.

واحتج: بأن الذباب والبق ما أراه حرامًا، فكذلك بقية الحشرات يجب أن لا تحرم.

والجواب: أنه قد قال في رواية الميموني، وقد سئل عن الذباب والبق، فقال: أما الذباب فإنه إذا وقع في الطعام أحد جناحيه فيه سم فاغمسوه. وظاهر هذا يقتضي تحريمه، وإن التزمنا الإباحة فالمعنى فيه أنه طائر ليس له نفس سائلة يؤمن الضرر بأكله؛ فلهذا لم يحرم كالجراد، ولا يلزم عليه الزنبور؛

---

(١) رواه أبو داود في المناسك (١٨٤٦). قال الألباني: «صحيح».

لأنه لا يؤمن الضرر بأكله، وهو سمه، وليس كذلك هٰهنا، فإن بعض الحشرات ما له نفس وهو الحيات والفأر، وبعضها ما ليس له نفس، ولكن يستضر بأكلها، كالعقارب والخنافس ونحوها، فلهذا حرم.

مسألة: البغال والحمير الأهلية يحرم أكلها؛ نص عليه في رواية أبي طالب، وقد سئل عن ألبان الأتان فقال: الحمار رجس، «**نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر**»[(١)]. فلحومها حرام، وألبانها حرام. وهو قول أبي حنيفة والشافعي. وقال مالك: يكره أكلها ولا يحرم، ومن أصحابنا من قال: هو حرام، وكذلك البغال.

دليلنا: ما روى أبو داود بإسناده عن جابر بن عبدالله قال: ذبحنا يوم خيبر الخيل والبغال والحمير؛ «**فنهانا رسول الله ﷺ عن البغال والحمير، ولم ينهنا عن الخيل**»[(٢)].

وروى أبو بكر بإسناده عن أبي هريرة قال: «**حرم رسول الله ﷺ يوم خيبر الحمار الإنسي**»[(٣)].

وروى أحمد بإسناده عن سنان بن سلمة عن أبيه «**أن رسول الله ﷺ أمر بلحوم حمر الناس يوم خيبر وهي في القدور فأكفئت**»[(٤)]. ولأن ما لا ينتفع بظهره من السباع ينقسم منه ما يحرم وهو الخنزير والكلب يجب أن يكون ما ينتفع بظهره ينقسم منه ما يحرم وليس إلا هذا.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾.

---

(١) رواه البخاري في المغازي (٢٨٢٩).

(٢) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٨٩). وهو في الصحيحين.

(٣) رواه الترمذي الأطعمة (١٧٩٥)، وأحمد (٢/ ٣٦٦). قال الألباني: «حسن صحيح».

(٤) رواه أحمد (٣/ ٤٧٦).

والجواب عنه: ما تقدم.

واحتج: بما روى غالب بن أبجر قال: أصابتنا سنة، فلم يكن في مالي شيء أطعم أهلي إلا شيء من حمر، وقد كان رسول الله ﷺ حرم لحوم الحمر الأهلية، فأتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، أصابتنا السنة ولم يكن في مالي ما أطعم، وإنك حرمت لحوم الحمر الأهلية، فقال: «**أطعم أهلك من سمين حمرك، فإنما حرمتها من أجل جوال القرية**»[1].

والجواب: أن علي بن سعيد سأل أحمد عن حديث ابن أبجر أنه سأل النبي ﷺ فقال: إنه لم يبق من مالي ما أطعم أهلي إلا الحمرة، فقال أحمد: هذا لا شيء، ولو صح عارضناه بأخبارنا، وهي أولى؛ لأنه رواه جماعة، وهذا رواه غالب بن أبجر، وعلى أنا نحمله على أنه إباحة في حال الضرورة.

واحتج: بما روي عن ابن عباس أنه قال: «إنما نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر؛ لئلا يقل الظهر»[2].

والجواب: أن ابن عباس ذكر العلة؛ لئلا يقل الظهر، وقد روي في بعض أخبار النبي ﷺ: «**إنه رجس**»[3]، وتعليل النبي ﷺ أولى، ولأن هذا ظن من ابن عباس.

واحتج: بأنه لا يكفر مستحله، أشبه بهيمة الأنعام.

والجواب عنه: ما تقدم، وهو أن النبيذ لا يكفر مستحله، وهو حرام، ولأنه إنما لم نكفر مستحله؛ لأن هناك تأويل سائغ.

---

(١) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٨٠٩). قال الألباني: «ضعيف الإسناد مضطرب».

(٢) رواه الطبراني في الكبير (١١/ ٤٣٢) (١٢٢٢٦)، وفي الأوسط (٩٤٦٧).

(٣) رواه البخاري في المغازي (٣٩٦٢)، ومسلم في الصيد (١٩٤٠).

واحتج: بأنه حيوان معد للركوب، فلم يحرم أكله.

دليله: الخيل.

والجواب: أن هذا لا يوجب الجمع بينهما في استحقاق السهم وجواز المسابقة.

مسألة: لحوم الخيل مباحة غير مكروهة سواء في ذلك العرب، وهو المتولد من العربيين، والمقاريف وهو كون الأم عربية والأب برذون، وهو كون الفحول والأمهات براذين، نص عليه رواية عبدالله فقال: الفرس يؤكل لحمه على حديث أسماء: «ذبحنا فرسًا على عهد رسول الله ﷺ فأكلناه»[(١)].

وكذلك نقل ابن منصور عنه: لا بأس بلحوم الخيل والبراذين، ورأيت في مسائل عبدالله: لا بأس بلحوم الخيل، قال لأبيه: فالبراذين؟ قال: ما سمعنا، إنما سمعت في الخيل. وظاهر هذا أنه توقف عن البرذون، وهو قول الشافعي، قال أبو حنيفة: يحرم أكلها، قال مالك: يكره.

دليلنا: ما روى أبو داود بإسناده عن جابر بن عبدالله قال: «**نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر، وأذن في لحوم الخيل**»[(٢)].

وروى بإسناده عن جابر قال: ذبحنا يوم خيبر الخيل، والبغال، والحمير، «**فنهانا رسول الله ﷺ عن البغال والحمير، ولم ينهنا عن الخيل**»[(٣)].

وروى أحمد: نا يحيي بن سعيد عن هشام، عن فاطمة، عن أسماء قالت:

---

(١) رواه البخاري في الذبائح (٥١٩٢)، ومسلم في الصيد (١٩٤٢).

(٢) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٨٨). وهو عند البخاري في الذبائح (٥٢٠٤)، ومسلم في الصيد (١٩٤١).

(٣) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٨٩). قال الألباني: «صحيح».

«أكلنا لحم فرس على عهد النبي ﷺ»(١). ذكره صالح في مسائله.

وروى صالح بإسناده عن جابر قال: «كنا نأكل لحوم الخيل على عهد النبي ﷺ»(٢).

وروى أبو بكر الأثرم في مسائله بإسناده عن جابر: «أن رسول الله ﷺ نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل»(٣). هذه الأخبار نصوص في المسألة من وجهين:

أحدهما: أنه أذن في لحوم الخيل.

والثاني: قول جابر: كنا نأكل لحوم الخيل على عهد رسول الله ﷺ. وهذا يدل على إجماعهم على إباحتها.

وأيضًا: فإن مذبوحه يجوز بيعه، أو مذبوحه طاهر، ولا ينجس بالذبح؛ فوجب أن يحل أكله.

أصله: النعم.

وقيل: حيوان يجوز المسابقة عليه، فهو كالإبل، وهذا غير مؤثر؛ لأن ما لا يجوز المسابقة عليه مباح أيضًا.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾ [النحل: ٨]، فامتن علينا بأن جعل لنا في الخيل منافع وهو الركوب، فلو جاز أكلها لذكره؛ إذ منفعته أعظم من منفعة الركوب؛ لأن ترك الأكل يؤدي إلى التلف، ولا يعتاض منه بشيء، وترك الركوب لا يؤدي إلى التلف، وقد يعتاض عنه

---

(١) رواه أحمد (٦/ ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥٣)، والبخاري في الذبائح (٥١٩١).

(٢) رواه النسائي في الصيد (٤٣٣٠). قال الألباني: «صحيح الإسناد».

(٣) رواه البخاري في الذبائح (٥١٩٢)، ومسلم في الصيد (١٩٤١).

بالمشي»، ولأنه أخبر بأنه جعلها للركوب والزينة بحسب، فوجب أن يكون الانتفاع بها مقصورًا على ذلك، ولأنه فرق بينها وبين البغال والحمير، ولحومها محرمة، كذلك الخيل، ولأن الله تعالى قال قبل هذه الآية: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥﴾ [الأنعام: ٥]، فذكر الأكل في الأنعام، فلو كان الخيل أكلها مباحًا لوجب أن يذكر الأكل.

والجواب: عن قولهم أنه ذكر منافعها من الركوب ولم يذكر الأكل؛ فلا يدل على أنه غير مباح؛ لأنه لم يذكر فيها حمل الأثقال عليها، وهو حلال بالإجماع، وكذلك لم يذكر بيعها وإجارتها والوصية بها، وعلى أنه لم يذكره؛ لأنه يختص الخيل، وإنما ذكر تعالى ما يعم جميع الأنواع الثلاثة، وهو الركوب والزينة، فأما إباحة الأكل فإنه يختص بالخيل دون البغال والحمير، ولأن الأكل منها غير مقصود، وإنما الركوب هو المقصود؛ فلهذا لم يذكر الأكل.

وأما قولهم: إنه قرن بينها وبين البغال والحمير، ولا حجة فيه؛ لأن الله تعالى قد فرق بين الشيئين في الذكر، وحكمهما مختلف، فقال: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقال: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَءَاتُوهُم﴾ [النور: ٣٣]، والإيتاء واجب، والكتابة مستحبة، وقال: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۖ﴾ [البقرة: ١٩٦]، والحج واجب، والعمرة غير واجبة عند المخالف.

وأما قولهم: إنه ذكر قبلها الأنعام، ونص على الأكل منها؛ فذلك لأن إباحة الأكل يعمها، والإباحة هٰهنا لا يعم البغال والحمير؛ فلهذا لم يعقبه بإباحة الأكل.

واحتج: بما روى أبو داود بإسناده عن خالد بن الوليد أن رسول الله ﷺ:

«نهى عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير»[١].

والجواب: أن أحمد ضعف هذا الحديث؛ فقال في رواية ابن القاسم: لا بأس بلحوم الخيل؛ لما جاء فيه من الحديث، وأنكر حديث خالد بن الوليد الذي يرويه ثور، وقال: لا يدفع أحاديثنا بمثل هذا الحديث المنكر. وقال في رواية الأثرم: عكرمة لا يقيم إسناد هذا الحديث، وضعفه.

وجواب آخر: وهو أنا نقابل هذا بأخبارنا، وهي أولى من وجوه:

أحدها: أنها أصح سندًا عند أهل النقل.

والثاني: أن فيها حظر وإباحة، وفي خبرهم حظر حسب، فيكون خبرنا زائدًا، فهو أولى.

والثالث: أن أخبارنا متأخرة؛ لأن جابر يروي أنه أذن في لحوم الخيل، والإذن يقتضي تحريم قبله، فاقتضى ذلك أنه قد حرم الخيل ثم أذن فيه، والأخذ بالمتأخر أولى.

فإن قيل: أخبارنا أولى؛ لأن فيها حظرًا، والحظر أولى من الإباحة.

قيل: قد بينا أن فيها حظرًا وإباحة، فهو أولى من أحدهما.

وجواب آخر: وهو أننا نتأول الخبر على الوقت الذي كانوا يحتاجون إلى ركوب الخيل للجهاد، فنهى عن ذبحها وأكلها لهذه العلة، وهذا كما روي عن النبي ﷺ: **«أنه نهى عن ذبح ذوات الدر»**[٢]، **«وعن ذبح قني الغنم»**[٣]، قال

---

(١) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٩٠)، والنسائي في الصيد (٤٣٣٢)، وابن ماجه في الذبائح (٣١٩٨). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) رواه ابن ماجه في التجارات (٢٢٠٦). قال الألباني: «ضعيف».

(٣) رواه البيهقي في «الشعب» (١١٢١٦).

أبو عبيد: ذوات الدر اللبن، وفي الغنم التي تقتنى للولد أو للبن، وهذا النهي عن ذبحها وأكلها؛ للحاجة إليها لا لتحريم لحومها، فكذلك ههنا.

فإن قيل: فقل مثله في البغال والحمير.

قيل: الراوي جمع بينهما في النهي، وعلة النهي فيها مختلفة، والنهي مختلف، فيكون نهي تنزيه ونهي تحريم، وهذا كما روي عن النبي ﷺ «أنه نهى عن أكل لحوم الإبل الجلالة»[1]، «وعن أكل المجثمة»[2]. والجلالة أكلها غير محرم عند مخالفنا، والنهي عنها نهي تنزيه، والمجثمة محرمة، وهي البهيمة تحبس ويرمى إليها حتى تموت.

واحتج: بأنه ذو حافر أهلي، أشبه الحمار والبغل.

والجواب: أن الاتفاق في الأرجل لا اعتبار به، ألا ترى أن الجمل والفيل يتفقان في الرجل، فإنهما خفان، ويختلفان في إباحة الأكل، والجمل والبقرة يختلفان في الرجل، ويتفقان في إباحة الأكل، وعلى أن هذا لا يوجب تساويهما في الإباحة، كما لم يوجب تساويهما في تعلق الذكاة فيهما عند المخالف، وفي جواز المسابقة واستحقاق السهم.

واحتج: بأنه حيوان يستحق لأجله السهم في الغنيمة، فوجب ألا يؤكل، كالإنسان.

والجواب: أنه لا تأثير لاستحقاق السهم في الحظر؛ لأن الصبي لا يؤكل لحمه، وإن لم يسهم له، وكذلك العبد والمرأة والذمي، وعلى أن السهم لا يستحق لأجل الفرس، وإنما هو لأجل صاحبه.

---

(١) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٨٥)، والترمذي في الأطعمة (١٨٢٤). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه الترمذي في الأطعمة (١٤٧٣). قال الألباني: «صحيح».

واحتج: بأن معظم المنفعة في ظهره، فهو كالبغال والحمير.

والجواب: أنه يبطل بالجمال، فإن معظم منافعها في ظهورها، ومع هذا فيحل أكل لحومها، وعلى أنا لا نسلم الوصف؛ لأن الناس يتخذونها للنسل والنماء ويسيبونها في المروج، كما قيل في ذلك عن أهل خوارزم وغيرهم، وعلى أن البقر معظم منافعها حال حياتها في الحمل عليها والحرث بها، ولا يدل ذلك على تحريم ذبحها، وأكل لحمها، كذلك الخيل، وإن كان معظم منافعها في ظهورها في حال حياتها، فإن ذلك لا يمنع من ذبحها وأكلها.

مسألة: يحرم أكل لحوم الجلالة وشرب لبنها وأكل بيضها ما لم تحبس، فإن كان طائرًا فحبسه ثلاثة أيام، وما عداه من الإبل والبقر والغنم على روايتين:

إحداهما: مثل الطائر، وقال في رواية أبي الصقر في بقرة تأكل العذرة أو شاة أو ناقة أو دجاجة يترك ثلاثًا.

والثانية: أربعين، قال في رواية علي بن سعيد: يروى عن عطاء: أربعين يومًا الإبل والبقر والغنم[1]. وظاهر هذا أنه أخذ به.

قال أبو عبدالله بن بطة في «الإبانة الصغيرة»: قد قيل تحبس الإبل أربعين يومًا، والبقر ثلاثين يومًا، والغنم سبعة أيام، والدجاجة ثلاثة أيام، وقد نص أحمد على التحريم في رواية حنبل، فقال: في الجلالة ألبانها ولحومها حرام، وأكره بيضها، وأتوقى عرق الإبل الجلالة، وقال في رواية إسماعيل بن سعيد: لا تؤكل حتى يأتي عليها أربعون يومًا، فقيل له: لأن ذلك لا يخرج منه في أقل أربعين، كما قيل في شارب الخمر لا يخرج عنه من عروقه في أقل من أربعين، فأعجبه ذلك.

---

(١) لم أجده.

وقال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي: لا يحرم أكلها، ولا شرب لبنها، وأكل بيضها.

دليلنا: ما روى أبو داود بإسناده عن ابن عمر قال: **«نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها»**[(١)].

وفي لفظ آخر: عن ابن عمر قال: **«نهى رسول الله ﷺ عن الجلالة في الإبل أن يركب عليها أو يشرب من ألبانها»**[(٢)].

وروى أيضًا بإسناده عن ابن عباس: **«أن النبي ﷺ نهى عن لبن الجلالة»**[(٣)].

وروى أبو بكر في كتابه بإسناده عن عبدالله بن عمرو: **«نهى رسول ﷺ عن الإبل الجلالة أن يؤكل لحمها ولا يشرب ألبانها ولا يحمل عليها الأدم ولا يركبها الناس حتى تعلف أربعين ليلة»**[(٤)].

وروى أبو بكر بإسناده عن مجاهد قال: **«نهى رسول ﷺ عن لحوم الجلالة عام الفتح»**[(٥)].

وروى أيضًا بإسناده عن ابن عمرو: **«أنه نهى عن كري الإبل الجلالة، أن يؤكل لحمها، ولا يحمل عليها إلا الأدم، ولا يركبها الناس حتى تعلف أربعين ليلة»**[(٦)].

---

(١) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٨٥). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٧٨). قال الألباني: «حسن صحيح».

(٣) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٧٨٦). قال الألباني: «صحيح».

(٤) رواه الدارقطني (٤/ ٢٨٣)، والبيهقي (٩/ ٣٣٣).

(٥) رواه عبدالرزاق بعد رقم (٨٧١٧).

(٦) رواه البيهقي (٩/ ٣٣٣).

وروى أحمد عن وكيع، عن سفيان، عن عمرو بن ميمون، عن نافع، عن ابن عمر: «أنه كان يحبس الدجاجة ثلاثًا»[(١)]. ذكره صالح في مسائله.

وروى أبو حفص على ظهر الجزء العاشر من البيوع، نا ابن الصواف قال: نا عبدالله، حدثني أبي، نا عبدالرحمن، عن سفيان، عن عمرو بن ميمون، عن نافع، عن ابن عمر: كان إذا أراد أن يذبح دجاجة حبسها ثلاثة أيام، فقد نهى عن أكل الجلالة، وعن شرب ألبانها[(٢)]. والنهي يدل على فساد المنهي عنه وعلى التحريم.

ويؤكد صحة هذا: أن ابن عمر حكم بذلك.

فإن قيل: يحمل نهي النبي ﷺ وفعل ابن عمر على الكراهة، ونحن نكره ذلك.

قيل: إطلاق النهي يقتضي التحريم، ولأنه حيوان حكم بنجاسة بوله وروثه، فحكم بتحريم لحمه.

دليله: سباع البهائم وجوارح الطير والبغل والحمار الأهلي، ولا يلزم عليه غير الجلالة من الحيوان المباح؛ لأنه محكوم بطهارة بوله وروثه فلهذا كان مباحًا.

فإن قيل: تنجيس البول والروث لا يدل على تنجيس العين كالنسور.

قيل: إن لم يدل على تنجيس العين فهو دال على تحريم اللحم، كذلك هٰهنا كان يجب أن يحرم لحمها، ولأنها جلالة محرم أكلها.

دليله: الضبع والضب على قول أبي حنيفة.

وليس لهم أن يقولوا: بأن ذلك لو لم تكن جلالة كان محرمًا؛ لأنا لا نسلم ذلك، ولأن البهائم أحد نوعي الحيوان، فانقسم منه إلى تحريم مؤبد وتحريم مؤقت.

---

(١) رواه عبدالرزاق (٨٧١٧)، وابن أبي شيبة (٢٥٠٩٨).

(٢) لم أجده. وانظر ما قبله.

دليله: الآدمي المحرم منه ينقسم إلى تحريم مؤبد وهن ذوات المحارم، ومؤقت وهي المعتدة عن طلاق بائن، وعندهم ليس فيه تحريم مؤقت بل جميع المحرم منه مؤبد، وهذا يصح على أصلنا؛ لأن تحريمه مؤقت بمدة الجنس في الطائر ثلاثة أيام، وفي غيره روايتان:

إحداهما: أربعون يومًا.

والثانية: ثلاثة أيام، كالطائر.

وأيضًا: فإنهم قد قالوا: يكره أكلها لأجل الرائحة التي تحصل فيها بأكل النجاسة، فإذا زالت الرائحة أبيحت.

فنقول: المنع إذا كان لأجل رائحة النجاسة كان منع تحريم.

دليله: الماء إذا كان قلتين فتغير ريحه بالنجاسة فإنه يمنع منه منع تحريم، كذلك هٰهنا.

وأيضًا: فإنه غير ممتنع أن يكون بمضي الزمان علة في التطهير؛ كالماء إذا تغير بالنجاسة ومضى عليها زمان انقطعت الرائحة حكم بالطهارة، وكذلك الخمر إذا استحالت طهرت، كذلك هٰهنا جاز أن يحكم بطهارتها إذا مضى عليها زمان انقطعت فيه الرائحة المنتنة أن يحكم بطهارتها كما قالوا: تزول الكراهة بزوال الرائحة التي أنتن بها بأكل النجاسة.

فإن قيل: فعندكم يطهر بمضي الزمان، ومعنى آخر: وهو أكل الطعام الطاهر.

قيل: أكل الطعام إنما هو لحفظ الحياة، والطهارة تحصل بانقطاع الرائحة.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: ١]، وهذا عام.

والجواب: أنا نحمله على غير مسألتنا.

واحتج: بأنها من بهيمة الأنعام، أشبه غير الجلالة.

والجواب: أن المعنى هناك أنه يطهر بالذكاة، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه محكوم بنجاسة بوله وروثه أشبه سباع البهائم وجوارح الطير.

ونقول: المعنى هناك أنه غير ممنوع منه، وهذا ممنوع لأجل رائحة النجاسة، وكان محرمًا.

دليله: الماء المتغير.

وإن قاسوا عليه إذا كان يسيرًا لا يؤثر في رائحتها فلا يجوز اعتباره بالكثير الذي يغير؛ بدليل: أنهم لا يكرهون أكلها في تلك الحال ويكرهون هناك؛ لأجل تأثير النجاسة عليها.

وعلى أن أصحاب الشافعي فرقوا بين الضبع وبين سائر السباع بأن الضبع يخلط بأكل النجاسات النبات، وغيره جميع أكله ذلك، وكما قال أبو حنيفة في العقعق يباح؛ لأنه يخلط مع الجيفة التمر.

واحتج: بأن النجاسة التي يأكلها تجري في مجاري الطعام، وتصل إلى المعدة، فلا يخالطها حتى تنجسه، وإنما يتغير بذلك ريح اللحم، وهذا لا يوجب التحريم، وإنما يوجب الكراهة؛ كاللحم إذا نتن وتغير لا يوجب تحريمه، وإنما يوجب كراهته.

والجواب: أن البدن يتغذى بها كما يتغذى بالطاهر؛ لأن الطعام هو قوام الأبدان، وقد تكلم الأطباء في هذا وقالوا: ينقسم الطعام أقسامًا.

واحتج: بأنه جامد، فلا يحرم بطريان النجاسة عليه.

دليله: سائر الجامدات.

والجواب: أنه إن أراد: فلا يحرم على التأبيد، قلنا: بموجبه، وإن أراد في حال لم يصح؛ لأنه يحرم المحل النجس ما لم تغسل منه النجاسة.

واحتج: بأن النجاسة قد استحالت، فطهرت كالخمر.

والجواب: أنه يبطل بالخنزير إذا استحال ملحًا، ثم الخمر لما نجس بالاستحالة طهر بالاستحالة، وهذا بخلافه.

واحتج: بأن الطعام إذا حصل في المعدة نجس؛ لأنها مجمع النجاسات؛ فدل على أن نجاسته لا توجب التحريم.

والجواب: أن باطن الحيوان الذي يؤكل لحمه طاهر؛ لأن بوله وروثه طاهر.

وعلى أنه لو كان نجسًا فإن ذلك باطن لا يمكن الاحتراز منه، وهذا ظاهر. ويمكن الاحتراز منه؛ ولهذا كرهوا أكل الجلالة، ولم يكرهوا غيرها.

مسألة: في الزرع والثمار إذا كان سقيها الماء النجس، وعلفها النجاسات حرم أكلها، وحكم بنجاستها. وقد قال أحمد في رواية إبراهيم في الرجل يسقي البقل بالماء النجس: لا يؤكل، وكذلك نقل مهنا عنه في البقل والحشيش الذي ينبت في المقابر يكره؛ لأنه يخرج من طعم الموتى.

وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي: لا يحرم.

دليلنا: أن غذاءه حصل بالنجاسات، فيجب أن يمنع من أكله كالجلالة، وقد دللنا على صحة ذلك، وإن شئت قسه على النسر والرخم والغراب.

وقد روى أبو بكر الخلال في كتاب الأطعمة بإسناده عن ابن عباس قال: كنا نكري أرض رسول الله ﷺ، ونشترط عليهم أن لا يدملوها بعذرة الناس[1].

---

(١) رواه البيهقي (٦/ ١٣٩). وقال: «ضعيف».

وقال أبو بكر الخلال: حفظي قال: كنا نكري أرض آل رسول الله ﷺ[١].

واحتج المخالف: بأن عين النجاسة استحال، وانقلب، فيجب أن لا يؤثر في التحريم، كالخمر إذا استحال خلا، والعلقة إذا استحالت ولدًا، ومني الحمار إذا استحال ولدًا.

والجواب: أن الخمر نجست بالاستحالة، فلهذا طهرت بالاستحالة، وهذا معدوم هٰهنا، وأما العلقة فلا نسلم أنها نجسة، وأما المسفوح من الدم نجسًا، وأما مني الحمار فنجس، وكذلك ما تولد منه، ثم هذا يبطل بالدبس النجس إذا عقد ناطفًا، ولحم الميت إذا طبخ وقدد بالملح، فإن الاستحالة موجودة ولا يطهر.

فإن قيل: هلا قلتم أنه إذا سقي ماء طاهرًا أبيح كما قلتم في الجلالة إذا علفت علفًا طاهرًا.

قيل: لا يمنع أن يقول هذا كالجلالة.

مسألة: لا يأكل المضطر من الميتة إلا مقدار ما يمسك رمقه، ولا يشبع منه في أصح الروايتين، نص عليها في رواية حنبل وأبي طالب؛ فقال في رواية حنبل: إذا علم أن النفس تكاد أن تتلف، أبيح له من ذلك مقدار ما يمسك به نفسه، ولا يتعدى فوق ذلك.

وفي رواية أبي طالب: إنما تحل له الميتة إذا خاف على نفسه الموت، فيأكل منها بقدر ما يقيمه عن الموت، فإذن أقامه عن الموت أمسك عنها، ولا يتزود؛ لأنه ليس بمضطر، وهو اختيار الخرقي، وبه قال أبو حنيفة.

وفيه رواية أخرى: يجوز له الشبع منها، نقلها ابن منصور، والفضل ابن زياد فقال: يأكل بقدر ما يستغني، فإن خاف أن يحتاج إليه تزود، وهو اختيار أبي بكر.

---

(١) لم أجده.

واختلفت الرواية عن مالك؛ فروي عنه مثل الروايتين، وكذلك اختلف قول الشافعي، والذي ينصر أصحابه جواز الشبع منها، وكذلك الحكم عندهم في طعام الغير.

والدلالة على أنه لا يجوز الشبع: أن الإباحة معلقة بشرط الضرورة؛ بدلالة قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، فإذا أكل منها ما يمسك رمقه زالت الضرورة، فوجب أن تزول الإباحة، لعدم شرط الإباحة، ولأن لفظ التحريم في الآية عام، وإنما استثنى منه مقدار ما اضطر إليه، فيجب أن يكون ما عدا المستثنى محرمًا بالعموم.

فإن قيل: شرط الضرورة إنما هو في ابتداء الإباحة دون الاستدامة، كما نقول في نكاح الأمة عدم الطول، وخوف العنت شرط في ابتداء النكاح دون استدامته.

قيل: قد بينا أن لفظ التحريم في الابتداء والاستدامة، والاستثناء يجب أن يرجع إلى ذلك العموم في الابتداء أو الاستدامة.

فإن قيل: الضرورة لا تزول إلا بالشبع الذي يعينه على السير.

قيل: نحن نجيز له أن يأكل ما يعينه على السير، ويزيل خوفه بانقطاعه عن الرفقة.

وأيضًا: فإن الضرورة زالت بالجزء الأول، فلو أكل بعده أكل للحاجة لا للضرورة، والميتة لا تستباح بالحاجة كالابتداء، ولأن الجزء الأول في حق المضطر كالطعام المباح، ولو كان معه ذلك المقدار من لحم مذكى فأكله لم يجز له أن يتمم أكله من الميتة، كذلك إذا أكل الجزء الأول منها.

وأيضًا: فإن خوف التلف على نفسه معدوم في هذه الحال، فلا يجوز له أن يأكل.

دليله: حالة الابتداء، ولا يلزم عليه طعام من الغير عند الضرورة؛ لأنه يأكل منه ما يمسك رمقه، ولأن الضرورة إليها قد عدمت في الثاني، فلم يجز له الأكل منهما كما لو وجد طعامًا بعدما تناول منها لقمة أو لقمتين.

فإن قيل: لا يجوز اعتبار الابتداء بالاستدامة، ألا ترى أن عدم الطول شرط في ابتداء نكاح الحرة، وليس شرطًا في الاستدامة، وكذلك العدة.

قيل: فيجب أن نقول: إذا أكل منها لقمة، ثم وجد طعامًا مباحًا أن له أن يأكل منها حتى يشبع، ولو وجد في الابتداء لم يجز، لأن الانتهاء يفارق الابتداء.

وقد قيل: إن هذا الكلام إنما يصح فيما له ابتداء أو مداومة، وكل جزء من الأكل ابتداء أكل؛ لأن الأول منقطع، ثم يستأنف ما يتناوله، فهو ابتداء.

يبين صحة هذا: أنه لا فرق بين أن يأكل الجزء الأول من طعام مباح، ثم يتمم من الميتة، وبين أن يأكل منها ثم يتمم أكله منها، فإن كان في أحد الموضعين مبتدأ كذلك هو في الآخر، وفي هذا ضعف؛ لأن للأكل استدامة؛ ولهذا لو حلف: لا أكلت يومي هذا إلا أكلة، فاستدام الأكل إلى آخر النهار، لم يحنث، ولو أكل أكلة وقطع ثم عاد فأكل حنث.

واحتج المخالف: بما روى جابر بن سمرة أن رجلًا جاء إلى رسول الله ﷺ ومعه أهله وولده، فسأله عن أكل ناقة له نفقت، فقال له النبي ﷺ: «**هل عندك غنى يغنيك؟**»، قال: لا، قال: «**فكلوها**»[1]، ولم يفرق بين سد الرمق وبين الشبع.

والجواب: أنه محمول على أنه أراد به: كُلْ منه مقدار ما يمسك رمقك، بدلالة: ما قد بينا.

---

(١) رواه أبو داود في الأطعمة (٣٨١٦). قال الألباني: «حسن الإسناد».

واحتج: بما روى أبو عبيد في «غريب الحديث»، عن أبي واقد الليثي، أن رجلًا قال: يا رسول الله: إنا نكون بالأرض فتصيبنا بها المخمصة فمتى تحل لنا الميتة؟ فقال: «**ما لم تصطبحوا، أو تغتبقوا، أو تحتفئوا بها بقلًا، فشأنكم بها**»[١]، يعني بها الميتة.

ومعناه: ما لم تجدوا الصبوح أو الغبوق، والصبوح أكل الغداة، والغبوق العشي.

وقوله: «**ما لم تحتفئوا بقلًا**»، أي: تجدوا بقلًا تأكلونه من الأرض، فأباح لهم أكل الميتة، إذا لم يكن معهم ما يصطبحون به، أو يغبقون به، ولم يجدوا بقلًا يأكلونه، ولم يفرق، فهو على العموم.

والجواب: أن المراد به ما لم تزل الضرورة؛ بدلالة: ما ذكرنا.

وجواب آخر: وهو أنه لما حظر أكلها، إذا وجد البقل، وهو أصل الرديء، كذلك يحظر إذا أكل منها ما يقوم مقام ذلك، ويسد مسده، وصار هذا تنبيهًا على أن الإباحة شرط فيها الضرورة، وذلك لا يوجد في الجزء الثاني من الميتة.

واحتج: بأن ما جاز سد الرمق منه جاز الشبع منه، كالطعام الحلال، ولا يلزم عليه السقمونيا أنه يباح القليل منه ولا يباح الكثير؛ لقولنا: جاز الشبع منه، لا يوصف بالشبع، وإنما فرقنا بين القليل منه والكثير؛ لأن قليله نافع وكثيره قاتل.

والجواب: أن سائر الأطعمة يجوز تناولها لغير ضرورة، فلهذا جاز بالشبع، وليس كذلك الميتة؛ لأنه يجوز تناولها للضرورة، وقد زالت؛ فلهذا زالت الرخصة، وعلى أنا نقول بموجبه، وهو إذا كان ما به من ضرورة لا تزول إلا بالشبع، وبحال الإكراه، فإن المكره على أكل الميتة يجوز له أن يشبع.

---

(١) رواه الطبري في «تفسيره» (٩/ ٥٣٨)، وأحمد (٥/ ٢١٨).

واحتج: بأن أكل الميتة إنما أبيح للمضطر؛ ليعود إلى حاله المتقدمة، فيقوى على المشي والتصرف، فله أن يأكل منها حتى يشبع والتصرف.

والجواب: أنا نقول أنه أبيح له ليمسك رمقه فقط، وهذا المعنى يحصل بدون الشبع.

ويبين صحة هذا: أنه لو تناول الطعام المباح وخشي انقطاعه عن الرفقة لم يجز تناول الميتة.

مسألة: إذا وجد المضطر الميتة وطعامًا حلالًا مالكه غير حاضر، أكل الميتة ولم يأكل الطعام، نص عليه في رواية أبي طالب، في مضطر وجد شاة مذبوحة وشاة ميتة يأكل، ولا يأكل المذبوحة، الميتة قد أحلت له، المذبوحة لها صاحب يريد أن يعرفها.

وقد ذكر الخرقي هذه المسألة في مختصره على هذا، وحكى أبو الحسين البغدادي في تجريده عن أصحابه مثل مذهبنا، واختلف أصحاب الشافعي، فذهب بعضهم إلى مثل قولنا، وقال بعضهم: يأكل طعام الغير.

دليلنا: قوله: «**لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه**»[1]، وهذا ما طابت نفسه.

وأيضًا: فإن الميتة حلت للمضطر نصًا، وطعام الغير اجتهادًا، فكان ما ثبت بالنص مقدمًا على ما ثبت باجتهاد.

فإن قيل: المنصوص عليه في الميتة إذا لم يجد طعامًا حلالًا.

قيل له: هي في الجملة منصوص عليها، وطعام الغير منصوص عليه.

---

(١) سبق تخريجه.

فإن قيل: طعام الغير مجمع عليه في الجملة، والإجماع بمنزلة النص.

قيل: ليس إذا كان بمنزلة النص في حكم، يجب أن يكون بمنزلته في جميع الأحكام في باب المعاوضة له والفسخ به، وكذلك اليد بمنزلة البينة في أنها تدل على الملك، وليست بمنزلتها في إسقاط اليمين.

وأيضًا: فإن تحريم الميتة لحق الله تعالى، وتحريم طعام الغير لحق آدمي، فكان الإقدام على حق الله تعالى أولى؛ لأنها مبنية على المسامحة والمساهلة، وحق الآدمي على الشح والمضايقة، فكان الأصل أولى.

فإن قيل: هذه خلاف قول النبي ﷺ: «**فحق الله أحق بالقضاء**»(١).

قيل: معناه الحث على قضائه، وبيان أنه لا يسقط بالموت، خلافًا لمن أسقطه.

يبين صحة هذا: أن حق الله ليس بأحق بالقضاء من حق الآدمي، وهما سواء، وقد يضعف حق الله عن حق الآدمي، ولهذا الزكاة تتعلق بمقدار من المال، ودين الآدمي يتعلق بالقليل والكثير.

فإن قيل: هما سواء؛ لأنه إن وجد طعام الغير ولم يجد الميتة كان له أكله بعوض مثله، كما إذا وجد الميتة ولم تحل طعام الغير كان له أكلها.

قيل له: إنما كان له أكله إذا لم يجد الميتة؛ لأنه مضطر إليه، وإذا وجد الميتة غير مضطر إليه. وقد نص على هذا في رواية المروذي إذا اضطر إلى الميتة، ووجد مع قوم طعامًا: يأكل الميتة، قد أحلت له.

وأيضًا: فإنه إذا أكل الميتة كان بريء الذمة، وإذا أكل طعام الغير تعلق البدل بذمته، فكان بغير بدل أسهل عليه.

---

(١) رواه الترمذي مختصرًا في الصوم (٧١٦)، وابن ماجه في الصيام (١٧٥٨). قال الألباني: «صحيح».

فإن قيل: ما سقط إلى بدل أولى مما أسقط إلى غير بدل.

قيل: إنما يكون أولى إذا لم يكن في البدل ضرر، كالعبادات التي لها أبدال، فأما إذا كان في البدل ضرر فلا، وفي هذا البدل ضرر، وهو شغل الذمة بحق آدمي، ولأن المنع من أكل الميتة لحق الله تعالى، وقد أذن فيها بشرط الضرورة، والمنع من مال الآدمي لحقه، ولم يأذن في ماله، ولأن الله تعالى غني عن حقوقه، والآدمي فقير إليها، ولهذا يقدم القصاص على الحدود، فكان تناول ما حظر لحق الله أولى من تناول ما حظر لحق الآدمي.

واحتج المخالف: بأن كل ما لو كان لأخيه أو عمه منع من أكل الميتة، فإذا كان لأجنبي وجب أن يمنع.

أصله: إذا كان صاحبه حاضرًا، وبذله له بثمن مثله.

والجواب: أن له شبهة في مال أخيه وعمه، ولهذا لو قضى عليه القاضي بنفقته لزمه ذلك، وعلى قولنا النفقة بغير قضاء، ولا شبهة له في مال الأجنبي.

وأجود من هذا أن يقول: بينهما رحم كامل، فتناول ماله عند الضرورة أولى من أكل الميتة، كمن وجد طعام ابنه والميتة، والمعنى في الأصل أنه رضي بإسقاط حقه، فلهذا لم يجز له أكل الميتة؛ لغنائه عنها بالطعام الحلال، وليس كذلك هٰهنا ؛ لأن صاحبه لم يرض بإسقاط حقه، والمضطر له عنه غنى بالميتة، فلهذا لم يجز أكله، كما لم يجز له أكله عند عدم الحاجة، ولا يلزم على علة الفرع إذا وجد طعام غيره، ولم يجد الميتة، ولم يأذن له في أكله، أن له أكله لقولنا، والمضطر له عنه غنى، وهناك ليس له عنه غنى.

واحتج: بأنه طعام طاهر صاحبه غير مضطر إليه، ولا يحتاج في أكله إلى أن يغرر بنفسه، فوجب أن يمنع من أكل الميتة.

أصله: إذا بذله له صاحبه بعوض المثل، أو بغير عوض، ولا يلزم عليه إذا كان صاحبه حاضرًا وبه حاجة إليه، لقولنا: صاحبه غير مضطر عليه، ولا يلزم عليه إذا كان صاحبه حاضرًا ومنعه من أخذه، ولم يتمكن إلا بالقتال أنه يأكل الميتة لقولنا: ولا يحتاج في أكله إلى أن يغرر بنفسه، وهناك يغرر؛ لأنه لا يأمن أن يأتي القتال عليه، فإن كان معه من يقاتل صاحب الطعام، ولم يكن فيه تغرير، فإنه يقاتل صاحبه، وتحرم الميتة، ويلزمه عوض المثل فيما له مثل والقيمة، وكذلك إذا كان حاضرًا ومنعه من عوض المثل وطلب الزيادة وأمكنه أخذه بقتال من غير تغرير بنفسه حرمت الميتة.

والجواب عنه: ما تقدم، وهو إذا بذله له بثمن المثل أو بغير عوض فلا ضرورة به إلى أكل الميتة، وليس كذلك إذا لم يأذن؛ لأنه لا يمكن إزالة الضرر إلا بإدخال ضرر على آدمي، فصار كما لو بذل له بأكثر من ثمن مثله، فإنه يأكل الميتة لما عليه من الضرر.

مسألة: إذا وجد المضطر آدميًا ميتًا لم يحل له الأكل منه على قياس قول أصحابنا في الحامل إذا ماتت وفي بطنها ولد يتحرك: أنه لا يشق بطنها، وينتظر عليها حتى يموت الولد.

واختلف أصحاب الشافعي: فمنهم من قال مثل هذا، ومنهم من قال: له الأكل منه. وسألت القاضي أبا عبدالله الضمري الحنفي عن هذا فقال: له الأكل.

دليلنا: قوله ﷺ: «**كسر عظم الميت ككسره حيًا**»[1]، ومعناه في الإثم. وفي إباحتنا أكله جواز لكسر عظمه، ولأن حرمته لم تسقط بموته، ألا ترى أنه لا

---

(١) رواه أبو داود في الجنائز (٣٢٠٧)، وابن ماجه في الجنائز (١٦١٦)، وأحمد (٦/ ٥٨، ١٠٠، ١٠٥، ١٦٨، ٢٠٠). قال الألباني: «صحيح».

يباح أكل لحمه للبهائم، ولا رميه على المزابل، وإذا كانت حرمته باقية لم يجز أكل لحمه.

دليله: حالة الحياة.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ﴾ [المائدة: ٣]، وهذا عام.

والجواب: أنه باغ ومتجانف لإثم بأكله لحم الآدمي، وعلى أنا نحمله على غيره؛ بدليل: ما تقدم.

واحتج: بأنه لا يمتنع حفظ حياة الآدمي بآدمي ميت، ألا ترى أنهم لو كانوا في سفينة وفيها آدمي ميت فخافوا الغرق لثقلها كان لهم رمي الميت إلى البحر، خوف الغرق.

والجواب: أنه إنما جاز ذلك في حال الغرق؛ لأنه يجوز في غير الغرق، وهو إذا مات ولم يمكنهم دفنه في البر، فإنه يلقى في البحر، نص عليه أحمد.

واحتج: بأن حرمة الحي آكد؛ بدليل: أنه يجب بقتله الكفارة، والضمان دون الميت، فإذا كانت حرمته أقوى كان حفظه أولى.

والجواب: أن الدية والكفارة تجبان في مقابلة إتلاف، والحي متلف؛ فلهذا وجبتا، والميت غير متلف، فلهذا لم تجب، فأما في مسألتنا فإنه يمنع من أكله، مع وجود الطعام المباح؛ لحرمته، وهذه الحرمة موجود عند العدم، فيجب أن تمنع.

مسألة: شحوم اليهود المحرمة عليهم تحريمها باقٍ عليهم إلى وقتنا هذا؛ سواء كانوا هم المتولين لذكاتها، أو غيرهم، وهي شحم الثرب وشحم الكليتين، وذلك محرم على المسلمين إذا تولى ذكاتها اليهود، فأما إن تولى ذكاتها

غيرهم لم يحرم على المسلمين، وكذلك كل ذي ظفر. قال قتادة: الإبل والنعام والبط وكل شيء ليس بمشقوق الأصابع.

وعن مجاهد: النعامة كل شيء لم يفرج من قوائم البهائم، فأما ما انفرج أكلته اليهود، مثل الدجاج، والعصافير كذا حكاه أبو بكر في تفسيره.

وقد نص أحمد على تحريمها على اليهود في رواية عبدالله، وقال: سألت أبي عن الشحم محرم على اليهود، فقال: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ﴾ [الأنعام: ١٤٦] الآية، فالقرآن يقول: حرمنا، وقال في سورة المائدة: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [الآية: ٥]، فلا يحل لمسلم يطعم يهوديًا شحمًا؛ لأنه محرم عليه، فقد نص على بقاء تحريمها عليهم.

وقال صالح: كان أبي يكره شحوم ذبائح اليهود، فقد أطلق أحمد بالكراهة في حق المسلمين، وحمل أصحابنا هذه الكراهة على التحريم.

وقد ذكره أبو بكر فيما علقه عنه أبو إسحاق وأبو حفص البرمكي، واستدل على ذلك بطريقه أذكرها فيما بعد.

وذكره أبو الحسن التميمي فقال: وذي الظفر إذا ذبحه اليهودي محرم علينا، وعلل بأنهم لا يقصدون ذكاته، ولو قصدوا لم يقع؛ لأنه لا منفعة لهم فيها.

وقد أورد أبو الحسن تحريم ذلك في جزء ردًا على من خالفه من أصحابنا، وبه قال مالك. وحكى أبو الحسن التميمي عن الضحاك ومجاهد وسوار، وكان شيخنا أبو عبدالله يحكي عن أبي القاسم الخرقي أنه كان يرى إباحتها، واختار ذلك، ولعله ذهب في ذلك إلى رواه مهنا عن أحمد أنه قيل له: الزهري عن مالك في اليهود يذبح الشاة لا يأكل شحمها، فقال أحمد: مذهب دقيق.

وظاهر هذا أنه عجب من قوله، ولم يأخذ به، وبه قال أبو حنيفة والشافعي.

فالدلالة على بقاء تحريم ذلك على اليهود: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [الأنعام: ١٤٦]، قال أبو صالح: إلا ما حملت ظهورهما الألية والحوايا: المبعر أو ما اختلط بعظم قاله: بالمبعر من الشحم.

وعن السدي: ما اختلط بعظم بالمبعر من الشحم. وعنه: ما كان من شحم على عظم. قال أبو بكر في تفسيره: الحوايا جمع واحدها حاوية وحوية وحاويًا وهي المباعر.

فوجه الدلالة: أن الله تعالى حرم عليهم ذلك، وعلل بأن ذلك التحريم ببغيهم، وتلك العلة باقية في حقهم، فكان التحريم باقيًا.

فإن قيل: هذا التحريم نسخ بشريعتنا، ولو كان التحريم باقيًا أدى ذلك إلى أن يكون الكفار مقرين على شريعتهم، وأنهم متعبدون بذلك، ووجب على قول هذا القائل أن يكونوا مخاطبين بإمساك السبت.

قيل: لا يجوز دعوى النسخ بشريعتنا؛ لأن هذا مبني على أصل: أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يثبت نسخه، وإذا ثبت أن شريعة موسى شريعة لنا لم تكن شريعتنا ناسخة لها. وقد سلك أبو الحسن التميمي هذه الطريقة.

والذي يمنع دعوى النسخ هٰهنا شيئان:

أحدهما: ما ذكرنا من التعليل، وهو وجود البغي منهم، وهذا المعنى موجود في وقتنا، ولا يجوز بقاء العلة ورفع الحكم.

والثاني: قول النبي ﷺ في حديث عمر: «**لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها**»[١].

وروى جابر: «**لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم، فباعوها وأكلوا أثمانها**»[٢].

وروى ابن عباس عن النبي ﷺ: «**لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها، وأكلوها أثمانها، وإن الله عَزَّوَجَلَّ إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه**»[٣].

قال أبو الحسن التميمي: فلو كانت شريعته ناسخة لجملة شريعتهم لما لعنهم على ما هو مباح في شريعتهم.

فإن قيل: يحتمل أن يكون لعنهم على فعلهم ذلك في الوقت الذي كان محرمًا عليهم في شريعتهم.

قيل: قد روي في الخبر أنه لعنهم في الوقت الذي يعتقدون تحريمه في وقتنا، فروى أبو الحسن التميمي بإسناده عن عمر عن النبي ﷺ قال: «**لعن الله اليهود يحرمون الشحوم ويأكلون أثمانها**»[٤]، والتحريم من جهتهم جاء بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا﴾، فالقرآن يقول: ﴿حَرَّمْنَا﴾، فجعل العلة القرآن، وهذا موجود في تحري السبت.

فإن قيل: فالدلالة على نسخ ذلك في هذه الشحوم مباحة في حق المسلمين

(١) رواه البخاري في الأنبياء (٣٢٧٣).

(٢) رواه أحمد (٣/ ٣٧٠)، ومسلم في المساقاة (١٥٨١).

(٣) رواه البخاري في البيوع (٢١١٠)، ومسلم في المساقاة (١٥٨٢).

(٤) سبق بنحوه، وانظر: مسند الفاروق (٣٩٤).

إذا تولوا ذبحها، فلو كان التحريم باقيًا لوجب أن يعم المسلمين؛ لأنه كان في شريعة موسى.

قيل: لا يمتنع أن [...][1] وإذا ثبت بما ذكرنا تحريم ذلك عليهم فنقول: ما كان محرمًا على ذابحه كان محرمًا على غيره.

دليله: الدم وذبيحه المجوسي والمرتد، والمحرم إذا ذبح الصيد، وإذا ذبح ولم يفر الأوداج.

فإن قيل: لو كان تحريمه علينا يجري مجرى تحريمه عليهم لم يفترق الحال بين أن يتولى المسلم ذبحه، وبين أن يتولاه اليهود، كما كان محرمًا في حقهم، لم يفترق الحال بين أن يذبحوه بأنفسهم أو يذبحه المسلم، فلما قلتم: إنه لو ذبحه غير اليهودي على المسلم، كذلك إذا ذبحه اليهودي.

قيل: لا يمتنع أن يحرم إذا تولاه غيره، ولا يحرم إذا تولاه بنفسه، كالذي يذبحه المجوسي والمرتد لو تولى المسلم ذبحه كان مباحًا، ولو تولاه المجوسي والمرتد كان محرمًا، وعلى أنه إذا تولاه مسلم يحصل مقصودًا بالذكاة، وإذا تولاه اليهودي لا يحصل مقصودًا بالذكاة والقصد معتبر في الذكاة من الوجه الذي بيناه، فأما تحريمه في حقهم فإن تولوا ذبحه حصل تحريمه لعلتين: إحداهما: أنه غير مباح إذا تولى غيره ذبحه.

دليله: اللحم.

والجواب عنه: ما تقدم في السؤال، فلا وجه لإعادته.

واحتج: بأن اليهودي يعتقد استباحة الشاة، وإنما يعتقد تحريم بعض منها،

---

(١) طمس بالأصل.

واعتقاد ذلك باطل عندنا، فكان كالمسلم يعتقد بالذبح إباحة اللحم دون الشحم فإنه غير مؤثر.

والجواب: أن اعتقادهم ليس بباطل؛ لما بينا أن التحريم يأتي في حقهم، وأما اعتقاد المسلم تحريم الشحم فقياس المذهب يقتضي تحريم ذلك؛ لما بينا أن القصد معتبر في الذكاة، وقد حكى ابن القصار عن مذهبه.

واحتج: بأنا لا نجد ذكاة تتبعض.

والجواب: أنه إذا ذبح الشاة وكان جنينها محرمًا وهو ولد الذئب، فإنها تباح دون الجنين، وكذلك إذا أبان من الصيد عضوًا ثم مات الصيد على اختلاف الروايتين. وعلى أن أبا بكر من أصحابنا قد بين أن ذكاة المسلم قد تتبعض، فمنها ما لا يباح، وهو الغدة وأذن القلب. قال أبو الحسن التميمي: قال لي بعضهم: كيف يحرم الشحوم وهو بين تضاعيف محلل؟ قلت له: كما أبيح اللبن وهو بين تضاعيف محرم بين فرث ودم.

قال أبو الحسن: قال مالك: وأكره أن يشترى الشحم من اليهودي فيؤكل. قال: وهكذا عندي على مذهب أبي عبدالله؛ لما بينا أنه لا يجوز أكله، واستدل عليه: بحديث ابن عباس في لعن النبي ﷺ على بيعها[1].

مسألة: إذا اجتاز بستانًا وفيه فاكهة رطبة، وليس له حائط، جاز له الأكل منها من غير ضرورة، ولا ضمان عليه في أصح الروايتين، نقلها حرب عنه؛ فقال: إذا كان عليه حائط فلا يأكل، وإن لم يكن عليه حائط وكان في فضاء من الأرض فلا بأس أن يأكل، وكذلك نقل الأثرم عنه أن قيل له: يأكل على

---

(١) سبق تخريجه.

الضرورة أو غير ضرورة؟ فقال: ليس في الأحاديث ضرورة، وهو قول الزهري والحسن فيما حكاه حرب عنهما في مسائله.

وفي رواية أخرى: يباح عند الضرورة، ولا ضمان عليه، قال في رواية صالح: يباح، أرجو أن لا يكون به بأس إذا كان مسافرًا، وإنما الرخصة للمسافر المحتاج. وكذلك نقل أبو طالب عنه أنه: سئل إذا لم يكن تحت الثمرة ثمر يصعد؟ فقال: لم أسمع يصعد، فإن اضطر أرجو أن لا يكون به بأس. وظاهر هذا جواز ذلك عند الضرورة.

قال أبو بكر الخلال في كتاب الأطعمة: ما حكاه أبو طالب عن أبي عبدالله لا يأكله إلا إذا كان محتاجًا، فهو عندي تنزيه من أبي عبدالله.

وقد احتج: أنه ليس في الأحاديث ذكر الاضطرار، وهو الذي اعتمد عليه من قول أبي عبدالله: يأكل، وإن لم يكن مضطرًا إذا لم يكن عليه حائط، فإن كان عليه حائطًا وكان مضطرًا فليأكل.

وقال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي: لا يباح أكله إلا بإذن مالكه، فإن اضطر إلى أكله أبيح له الأكل بشرط الضمان.

دليلنا: على جواز الأكل في الجملة ولا ضمان: ما روى أحمد في «المسند» قال: نا مؤمل بن إسماعيل قال: نا حماد -يعني ابن سلمة- قال: نا الجريري، عن أبي بصرة، عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ قال: **«إذا أتى أحدكم حائطًا فأراد أن يأكل، فليناد: يا صاحب الحائط ثلاثًا، فإن أجابه وإلا فليأكل، وإذا مر أحدكم بإبل فأراد أن يشرب من ألبانها، فليناد: يا صاحب الإبل أو يا راعي الإبل، فإن أجابه وإلا فليشرب، والضيافة ثلاثة أيام، فما زاد فهو صدقة»**[1].

---

(١) رواه أحمد (٣/ ٧).

روى أحمد قال: نا علي بن عاصم قال: نا سعيد بن إياس الجريري، عن أبي بصرة، عن أبي سعيد الخدري قال: أراه عن النبي ﷺ قال: «**إذا أتيت على حائط فناد صاحبه ثلاث مرات، فإن أجابك، وإلا فكل، وإلا فاشرب، في غير أن تفسد**»[(١)].

فإن قيل: يحمل هذا على الضرورة؛ بدليل: ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده عبدالله بن عمرو، عن النبي ﷺ أنه سئل عن الثمر المعلق فقال: «**من أصاب بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة**»[(٢)]، فشرط الحاجة في ذلك.

قيل: حمله على الضرورة يسقط فائدة التخصيص بالثمار، فأما حديث عمرو فمحمول عليه إذا كان عليها حائط.

فإن قيل: فقد نقل عن أحمد ما يدل على ضعفه؛ فقال أبو داود: ذكر لأحمد حديث يحيي بن سليم، عن عبيدالله، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ: «**من مر بحائط فليأكل، ولا يحمل**»[(٣)]، فانتهرني استضعافًا للحديث.

وكذلك نقل حبيش بن سندي عنه أنه قال: حديث ابن عمر ليس بشيء.

قيل: تضعيف أحمد رجع إلى حديث روي عن ابن عمر، والذي احتججنا به ما رواه في «المسند» عن أبي سعيد الخدري[(٤)]. ويدل عليه ما رواه أحمد، نا

---

(١) رواه أحمد (٣/ ٢١).

(٢) رواه أبو داود في اللقطة (١٧١٠)، والترمذي في البيوع (١٢٨٩)، والنسائي في قطع السارق (٤٩٥٨). قال الألباني: «حسن».

(٣) رواه الترمذي بمعناه في البيوع (١٢٨٧)، وابن ماجه في التجارات (٢٣٠١). قال الألباني: «صحيح».

(٤) رواه أحمد (٣/ ٢١).

معتمر قال: سمعت ابن الحكم الغفاري قال: كنت وأنا غلام أرمي نخلًا للأنصار، فأتى النبي ﷺ فقيل: إن هٰهنا غلامًا يرمي نخلنا، فأتى بي النبي ﷺ فقال: «**يا غلام، لِمَ ترمي النخل**»، قلت: آكل، قال: «**فلا ترم النخل، وكل مما سقط في أسفلها**»، ثم مسح رأسي، وقال: «**اللهم أشبع بطنه**»[(١)]. ذكره أبو بكر الخلال في كتاب الأطعمة.

فإباحة الأكل على الإطلاق، ولم يوجب عليه ضمانًا.

وعند المخالف: لا يباح إلا عند الضرورة، بشرط الضمان.

ويدل عليه: إجماع الصحابة، فروى أبو بكر الخلال في كتاب الأطعمة، ثنا حرب، ثنا مسدد، ثنا فضيل بن عياض، عن منصور، عن مجاهد، عن أبي عياض قال: قال عمر: إذا مر أحدكم بالحائط فليأكل، ولا يتخذ خبنة[(٢)].

وروى أبو بكر قال: حدثنا بكر بن سهل الدمياطي، نا مهدي بن جعفر، نا عباد بن العوام عن عاصم بن سليمان عن أبي زينب التيمي قال: «سافرت مع أنس بن مالك، وأبي هريرة، وعبدالرحمن بن سمرة، فكانوا يمرون على الثمار فيأكلون في أفواههم»[(٣)].

وروى أحمد نا يحيى بن أبي عروة، عن قتادة، عن عكرمة، عن ابن عباس: إذا كان في فضاء فلا بأس أن يأكل ولا يحمل، وإذا كان حائطًا فلا يأكل إلا بإذن[(٤)].

---

(١) رواه أحمد (٥/ ٣١)، وأبو داود في الجهاد (٢٦٢٢)، وابن ماجه في التجارات (٢٢٩٩).

قال الألباني: «ضعيف».

(٢) رواه البيهقي (٩/ ٣٥٩).

(٣) رواه ابن زنجويه في الأموال (٦٠٢).

(٤) رواه بمعناه ابن أبي شيبة (٢٠٦٩٥).

ذكره أبو بكر الخلال في كتاب الأطعمة، ولا يعرف لهم مخالف، فحصل مذهب وابن عباس، وأنس، وعبدالرحمن، وأبي برزة، خمسة من الصحابة.

وأيضًا: قد ثبت من أصلنا: أن ما يأكله صاحب الأرض من الثمرة لا يحتسب عليه زكاته إذا كان بالمعروف.

وقد دل على ذلك حديث سهل بن أبي خيثمة أن رسول الله ﷺ قال: «**إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث، فإن لم تجدوا الثلث فالربع**»[1]. وإذا ثبت هذا في الثمرة التي تعلق بها حق الفقراء، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: نحن نخالفكم في هذا الأصل، ونقول: ما يأكله من ذلك يحتسب عليه زكاته.

قيل: قد دللنا عليه بالخبر.

فإن قيل: لا يمتنع أن يباح ذلك في الثمرة التي تعلقت بها الزكاة، ولا يباح هٰهنا؛ لأن الزكاة تجب على طريق المواساة.

قيل: إن كان هذه العلة كان يجب في بقية الأموال الزكاتية أن يتصرف فيها على وجه يسقط حقهم لوجود هذه العلة، وأجمعنا على أنه لا يجوز.

ويدل عليه: لو نذر أن يضحي بشاة بعينها جاز له أن يأكل منها عندهم، وعندنا أيضًا على ما ذكره أبو بكر في كتاب التفسير مع تعلق حق الفقراء بها، كذلك هٰهنا.

وأيضًا: فإن تعلق حق الغير بالطعام لا يمنع جواز الأكل منه.

---

(١) رواه أبو داود في الزكاة (١٦٠٥)، والترمذي في الزكاة (٦٤٣)، والنسائي في الزكاة (٢٤٩١)، وأحمد (٣/ ٤٤٨). قال الألباني: «ضعيف».

دليلنا: الغانمون يجوز لهم أن يأكلوا من الطعام المغنوم مع تعلق حق الغانمين به، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: إنما أبحنا ذلك للضرورة، وهو انقطاع الميرة.

قيل: الضرورة لا تسقط الضمان، كمن اضطر إلى طعام الغير، ولما سقط الضمان، كذلك هٰهنا.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيبة نفس منه**»(١).

والجواب: أنه محمول على غير الثمار.

واحتج: بأنه مال من له حرمة، فلم يحل تناوله من غير ضرورة إلا بإذنه.

دليله: غير الفواكه.

والجواب: أن هذا قياس يعارض نص السنة، فلا يحتج به، وعلى أنه لا يمتنع أن يباح ذلك في الطعام خاصة؛ بدليل: مال الغنيمة يجوز للغانمين الأكل من الطعام وعلف الدواب، وإن لم يجز الانتفاع بالثياب والكراع والسلاح، وكذلك قال أبو حنيفة: يجوز الانتفاع بسلاح أهل البغي، وإن لم يجز بغيره من أموالهم. وكذلك يسقط عنه من الزكاة بقدر ما يأكل، وإن لم يسقط عنه في غيرها من الأموال.

واحتج: بالقياس عليها إذا كان عليها حائط.

والجواب: أنه إذا كان عليها حائط فلم يحصل من صاحبها إلا بإذن، إذا لو أذن لم يحوم عليها حائطًا، وليس كذلك إذا لم يكن عليها حائط، فإنه قد حصل

---

(١) رواه أحمد (٥/ ٧٢).

منه الإذن من جهة العرف، فهو كما لو قدم طعامه إلى قوم ولم يصرح بالإذن في الأكل. وكذلك إذا ذبح أضحية غيره بغير إذنه لم يضمن عندنا، وعند أبي حنيفة؛ لأنه مأذون من جهة العرف، فعلى هذا إن لم يكن عليها حائطًا، وكان صاحبها حاضرًا، لم يجز الأكل إلا عن إذنه. وهذا قياس قول أحمد؛ لأنه قال في رواية الفضل، وبكر بن محمد، والمروذي، والميموني: الحائط حريم، وهذا المعنى موجود إذا كان صاحبه حاضرًا؛ لأنه إذا كان الحائط حريمًا يمنع فحضوره أولى، ولهذا كان حضوره حرزًا للثمار في إيجاب القطع؛ كالحائط، ويحمل إطلاق قول أحمد: إذا لم يكن حائطًا أكل إذا لم يكن صاحبه حاضرًا.

وكذلك الحكم في اللقاط لا يدخل إلا بإذن صاحبه إذا كان حاضرًا.

قال في رواية أبي طالب: لا يدخل حائطًا ولا أرضًا إلا بإذن صاحبه.

وكذلك قال في رواية ابن منصور: ولا أرى أن يدخلوا أرض الرجل إلا بإذنه، ولا أرى لصاحب الأرض منعهم.

وكذلك الحكم في الدخول إلى أرض غيره لأخذ الكلأ، قال في رواية ابن منصور: في رجل غصب أرضًا يرعى كلأها إذا لم يحط عليها. وقد نقل الميموني عنه: ما عليه حائطًا فلا يدخله؛ لأنه حريم، قيل له: فإن جهل فدخله فتأول فأكل ما سقط؟ فقال: إن تأول فهاه. وظاهر هذا أنه سوغ التأويل مع وجود الحائط.

ووجه التأويل: عموم حديث أبي سعيد، ولم يفرق بين الحائط وغيره.

وإن قاسوا على الزرع ولبن الماشية؛ ففيه روايتان:

إحداهما: جواز الأكل منها؛ كالثمار، نص عليه في رواية بكر بن محمد فقال: إذا كان يمر في نخل أو إبل في صحراء أو سنبل قائم أكل منه، وإن كان

قد أحرزت الثمرة أو الحنطة في البيوت أو إبل أو غنم قد أويت إلى المراح فلا يأكل منه، ويأكل من الميتة. وكذلك نقل يعقوب بن بختان عنه أنه: سئل يؤكل من الفريك؟ قال: نعم، وهو اختيار أبي بكر، وقاسه على النخلة. والوجه فيه ما تقدم من حديث أبي سعيد بلفظين.

وفيه رواية أخرى: لا يباح، نص عليه في رواية الحسن بن علي بن الحسن وقد سأله عن الرجل يمر بالحائط فإن لم يكن حائطًا أيأكل من الثمار وحدها؟ فإن كان حائطًا فلا، وأما الزرع والسنبل فليس له أن يأكل.

وكذلك نقل أبو طالب: لا يأكل من الزرع، إنما رخص في الثمار.

فعلى هذا: الفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: من جهة الظاهر. **والثاني**: من المعنى.

أما الظاهر: فروى أحمد في «المسند»: نا حجاج، وأبو النضر، قالا: نا شريك، عن عبدالله بن عاصم أبي علوان الحنفي قال: سمعت أبا سعيد الخدري يقول: قال رسول الله ﷺ: «**لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يحل صرار ناقة بغير إذن أهلها، فإن خاتمهم عليها، فإذا كنتم بقفر، فرأيتم الوطب أو الراوية أو السقاء من اللبن، فنادوا أصحاب الإبل ثلاثًا، فإن سقاكم فاشربوا، وإلا فلا، وإن كنتم مرملين**»، قال أبو النضر: «ولم يكن معكم طعام، فليمسكه رجلان منكم، ثم اشربوا»[1].

وأما المعنى: فلأن النفس في العادة تتوق إلى أكل الثمار ما لا تتوق إلى اللبن والبر؛ ولهذا المعنى تأثير في الإباحة.

---

(١) رواه أحمد (٣/ ٤٦).

يدل عليه: بيع العرايا، وهو بيع الرطب بالتمر خرصًا؛ لأجل الحاجة، وأن كنا نعلم إن هذه حاجة شهوة، وليست حال ضرورة قد سومح فيها.

فإن قيل: ما ذهبتم إليه يقضي إلى استئصال جميع الثمرة؛ لأنه قد يتكرر المجتازون بها فيأكلونها.

قيل: لا يفضي إلى ذلك؛ لأن العادة أن صاحبها يلقطها أولًا فأولًا، وإن تصور هذا جاز أن يمنع ما تكرر من ذلك، كما نقول: إذا اضطر إلى طعام غيره؛ جاز أن يأكل ما لم يكن بصاحبه مثل ضرورته، فيكون أولى.

وعلى أن هذا يلزم عليه الأكل من طعام الغنيمة يجوز، وإن أفضى إلى ذلك.

فإن قيل: فما معنى قول أحمد في رواية الميموني، ويعقوب: لا يرمي، ويأكل مما سقط؟ وقال في رواية أبي طالب: يأكل مما تحت الثمرة، فإن لم يكن تحت الثمرة شيئًا لم أسمع أنه يصعد.

قيل: إنما منع من رمى النخلة؛ لأنه يخدرها ويفسدها، ولم يقصد منع لقطها؛ لأنه قد قال في رواية بكر بن محمد: إن كان تمرًا في نخل أو إبل في صحراء أو سنبل قائم أكل منه، فقد أجاز الأكل من النخل ومن السنبل في حال قيامه.

مسألة: الضيافة على المسلمين بعضهم لبعض واجبة إذا اجتاز بهم المسافرون، ومدة الواجب منها ليلة، والمستحب ثلاثًا، ومتى امتنع المقيم من ذلك كان دينًا في ذمته، نص على هذا في رواية حنبل؛ فقال: وعلى المسلمين الضيافة، قد أمر النبي ﷺ بذلك، وهو دين عليه؛ إن شاء اقتضى، وإن شاء ترك، وليس له أن يأخذ شيئًا لا يعلم أهله، وله مطالبتهم بحقه الذي جعل له، فقيل له: كم مقدار ما يقدر له؟ قال: ما يمونه في الثلاثة الأيام والليلة حق واجب.



وقال في رواية الأثرم وإبراهيم بن الحارث: الضيافة مؤكدة، وكأنها على أهل الطريق أو القرى الذين يمر بهم الناس، فأما من حضر فكأنه ليس مثل أولئك.

وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي: هي مستحبة غير واجبة.

ولنا ما روى أحمد في «المسند» بإسناده عن عامر بن أبي كريمة رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «ليلة الضيف واجبة على كل مسلم، فإن أصبح بفنائه محرومًا كان دينًا له عليه إن شاء اقتضاه وإن شاء تركه»[1].

وروى أبو بكر بإسناده عن المقدام بن أبي كريمة قال: قال رسول الله ﷺ: «ليلة الضيف حق واجب، فإن أصبح بفنائه فهو دين عليه، إن شاء اقتضى الدين، وإن شاء تركه»[2]، يعني إذا لم يضفه.

وروى شيخنا في كتابه عن شعبة قال: حدثني أبو الجودي، عن سعيد بن أبي المهاجر، عن المقدام أبي كريمة قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما رجل أضاف قومًا فأصبح الضيف محرومًا فإن نصره حق على كل مسلم، حتى يأخذ بقرى ليلة من زرعه وماله»[3].

ونقل أيضًا عن عقبة بن عامر قال: قلنا: يا رسول الله إنك تبعثنا فننزل بقوم فلا يقروننا، فما ترى؟ فقال لنا رسول الله ﷺ: «إن نزلتم بقوم فأمروا لكم بما ينبغي للضيف فاقبلوا، وإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف الذي ينبغي لهم»[4].

---

(١) رواه أحمد (٤/ ١٣٠)، وأبو داود في الأطعمة (٣٧٥٠)، وابن ماجه في الأدب (٣٦٧٧). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه أحمد (٤/ ١٣٢).

(٣) رواه أحمد (٤/ ١٣١)، وأبو داود في الأطعمة (٣٧٥١). قال الألباني: «ضعيف».

(٤) رواه البخاري في المظالم (٢٣٢٩)، ومسلم في اللقطة (١٧٢٧).

وروى أيضًا عن أبي شريح أن النبي ﷺ قال: «**الضيافة ثلاثة أيام جائزة يوم وليلة فما أنفق بعد ذلك فهو صدقة، ولا يحل له أن يثوي عنده حتى يحرجه**»[١].

وهذه الأخبار نصوص في وجوب الضيافة من وجوه:

أحدها: قوله: «**ليلة الضيف حق**» فجعلها حقًا عليه.

والثاني: قوله: «**فإن أصبح بفنائه فهو دين عليه إن شاء اقتضى الدين، وإن شاء تركه**»، وهذا لا يجوز إلا فيما هو حق واجب.

والثالث: قوله: «**نصرته حق على كل مسلم حتى يأخذ بقرائه من زرعه**». فأوجب نصرته على المسلمين ليتوصل إلى قد نفقته في يومه وليلته، وهذا أيضًا لا يكون إلا فيما هو واجب.

فإن قيل: هذا كان في صدر الإسلام ثم نسخ.

قيل: النسخ يحتاج إلى دليل.

وأيضًا: فإنها ضيافة تدعو الحاجة إليها في الغالب، فكانت واجبة.

دليله: الضيافة على أهل الذمة للمسلمين.

وأصله: الضيافة في وقت النبي ﷺ، وقد ثبت: «أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ضرب على أهل الذمة ضيافة ثلاثة أيام»[٢].

وفي رواية أخرى: «ضيافة ليلة»[٣]، ولأن فيه ضربًا من المصلحة، وهو أنه متى لم تجب الضيافة فإن نزل بأهل القرية موسر لم يبايعون إلا بزيادة في القيمة

---

(١) رواه البخاري في الأدب (٥٦٧٣)، ومسلم في الإيمان (٤٨).

(٢) رواه عبدالرزاق (١٠٠٩٠)، والبيهقي (٩/ ١٩٥).

(٣) رواه أبو عبيد في الأموال (٣٩٦)، والبيهقي (٩/ ١٩٦).

لحاجته، وإن نزل بهم فقير لم يضيفوه، فيفضي إلى انقطاع طريق المسلمين، فجاز أن يجب.

فإن قيل: إذا شرطه على أهل الذمة صار جزية.

قيل: لو كان جزية لم يجز للإمام إسقاطه، كما لم يجز له النقصان من الدينار.

فإن قيل: ففي صدر الإسلام كان بهم فاقة.

قيل: والمسافر به فاقة؛ ولهذا يأخذ الزكاة.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: **«ليس في المال حق سوى الزكاة»**[1].

والجواب: أن هذا محمول على غير الضيافة.

واحتج: بأنه لما لم يستحقها الحاضر لم يستحقها المسافر على الحاضر.

والجواب: أن الحاضر غير محتاج، والمسافر محتاج، وليس يمنع إيجاب الحق في مال الغير عند الحاجة، ولا يجب عند عدمها، كالمضطر.

فإن قيل: فالمضطر ما يأخذه من الغير يضمنه، وعندكم أن ما يأخذه الضيف لا يضمنه.

قيل: لا يمنع بأخذه بغير ضمان كالطعام والعلف في دار الحرب يتصرف فيه الغانمون لأجل الحاجة من غير ضمان.

فإن قيل: لو كانت واجبة لوجب موضع النزول أيضًا؛ لأن الحاجة تدعوا إلى ذلك.

---

(١) رواه الترمذي في الزكاة (٦٥٩، ٦٦٠)، وابن ماجه في الزكاة (١٧٨٩). قال الألباني: «ضعيف منكر».

قيل: هكذا نقول؛ لأن حاجتهم إلى المنازل كحاجتهم إلى الضيافة تقيهم الحر والبرد، والذي يقتضي أن يكون موضع النزول في المساجد، لأن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ شرط على أهل الذمة النزول في بيعهم وكنائسهم[1]، فإن لم تسعهم المساجد نزلوا في فضول منازل ذي الحاجة، فإن لم تسعهم نزلوا في غير المنازل، ولم يكن لهم أن يحولوا صاحب الدار عن داره، فإن جاؤوا معًا أقرع بينهم، وإن غلب بعضهم فنزل كان أحق به.

واحتج: بأنه لما لم يلزمه الضيافة في الليلة الثانية والثالثة كذلك الأولى.

والجواب: أنه لا يمتنع أن لا يلزم فيما زاد على الأولى، ويلزم في الأولى؛ كما لم يلزم الغسلة الثانية والثالثة، ولزمت الأولى؛ وكما لم يلزم التسليمة الثانية عند مخالفنا، ولزمت الأولى، وكما لم يلزم التسبيحة الثانية والثالثة عندنا، ولزمت الأولى، وعلى أنه إنما لزمت الأولى؛ لأن الحاجة تدعو إليها؛ لأن المسافر قد يرد إلى القرية في وقت يتعذر عليه شرى القوت فيه، ويزول ذلك من الغد؛ لأنه يمكنه الطلب، فلزمه ذلك في الأولى، ولم يلزمه في الثانية.

---

(١) رواه البيهقي (٩/ ٢٠٢)، وابن عساكر (٢/ ١٧٤).

كتاب الأضحية

الأضحية مستحبة وليست بواجبة، نص عليه في رواية أبي داود، فقال: لا أقول فريضة، ولكنه مستحب، وكذلك نقل ابن القاسم عنه أنه قيل له: إذا قال لنا رجل: الأضحى واجب؟ فقال: سبحان الله، هذا حديث أم سلمة: «**من أراد منكم أن يضحي...**»(١)، إنما هو لمن أراد.

وكذلك نقل حنبل عنه أنه قال: الأضحية ليست بواجبة، وهي سنة من رسول الله ﷺ، وبهذا قال مالك، والشافعي.

قال أبو حنيفة: هي واجبة على الغني الحاضر.

دليلنا: ما روى أحمد فيما ذكره أبو بكر الخلال في «العلل»، قال: نا محمد بن جعفر قال: نا شعبة عن مالك بن أنس، عن عمر أو عمرو بن مسلم، عن سعيد بن المسيب، عن أم سلمة، عن النبي ﷺ قال: «**من أراد أن ينحر في إهلال ذي الحجة فلا يأخذ من شعره وأظفاره**»(٢).

وروى أحمد قال: نا سفيان عن عبدالرحمن بن حميد سمع سعيد بن المسيب، عن أم سلمة، عن النبي ﷺ: «**إذا دخلت العشر فأراد رجل أن يضحي فلا يمس من شعره ولا من بشره**»(٣).

فوجه الدلالة: أنه علق الأضحية بالإرادة، وما كان يجب بالشرع لا يعلق بالإرادة، بل يجب عليه أراده أو لم يرده.

فإن قيل: تعليقها بإرادته لا يدل على نفي الوجوب؛ لأن الواجبات كلها

---

(١) رواه مسلم في الأضاحي (١٩٧٧) بنحوه.

(٢) رواه أحمد (٦/ ٣١١).

(٣) رواه أحمد (٦/ ٢٨٩). وهو عند مسلم بنحوه في الأضاحي (١٩٧٧).

معلقة بإرادتنا؛ وقد قال النبي ﷺ: «**من أراد الجمعة فليغتسل**»[١]، والجمعة واجبة.

قيل: الواجبات غير متعلقة بإرادتنا؛ بدليل: أنها تلزمنا، وإن لم نردها.

وأما قوله: «من أراد الجمعة»، فإن هذا اللفظ يقتضي أنها غير واجبة، وإنها أوجبناها بالإجماع.

وأيضًا: ما روى أبو إسحاق الشالنجي قال: نا أحمد بن موسى الضبي، عن شريك، عن جابر، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**كتبت علي الأضحى، ولم يكتب عليكم**»[٢].

وروى أبو الحسن الدارقطني في كتاب الصلاة قال: نا الحسين بن إسماعيل، قال: نا محمد بن خلف قال: نا شجاع بن الوليد قال: نا أبو جناب، عن عكرمة، عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «**ثلاث هن عليّ فرائض وهي لكم تطوع: النحر، والوتر، وركعتا الفجر**»[٣].

فإن قيل: هذا الحديث واهي السند ضعيف؛ لأن راويه أبان بن عياش[٤]، وقد روي عن شعبة أنه قال: لأن أزني سبعين زنية أحب إلي من أن أروي عن أبان بن أبي عياش.

قيل: قد روينا هذا الحديث من طريق ابن أبي عياش، وهو الإسناد الذي رواه الحسن الدارقطني فسقط السؤال.

فإن قيل: والذي يدل على وهاه أنه ذكر فيه صلاة الضحى، ولم يرو أن

---

(١) رواه البخاري في الجمعة (٨٣٧)، ومسلم في الجمعة (٨٤٤) بنحوه.

(٢) رواه أحمد (١/ ٣١٧) بلفظ: «النحر» بدل «الأضحى».

(٣) رواه الدارقطني (٢/ ٢١). وإسناده ضعيف.

(٤) الحديث ليس في إسناده أبان بن عياش، فالله أعلم سر هذا الإقحام.

النبي ﷺ صلى صلاة الضحى في عمره إلا يوم الفتح؛ روت أم هانئ أنه صلاها يومئذ[1]، فكيف يقول: «كتبت علي الأضحى ولم تكتب عليكم»، وهو لم يصلها في عمره إلا مرة؟

قيل: ليس في هذا اللفظ الذي رويناه صلاة الضحى، وإنما فيه: «النحر والوتر وركعتا الفجر»، وعلى أنه لو كان فيه صلاة الضحى لم يدل ما ذكروه على ضعفه؛ لأنه يجوز أن يكون النبي ﷺ كان يصليها قبل يوم الفتح، ولم ينقل.

فإن قيل: الأضحية ليست مكتوبة عندنا، وإنما هي واجبة، ونحن نفرق بين المكتوبة وبين الواجب، ألا ترى أن يقول: إن الوتر واجب وليس من المكتوبات، والنبي ﷺ نفى كون الأضحية مكتوبة عندنا.

قيل: نحمله على العموم فنقول: لم يكتب فرضًا ولا واجبًا، ومن خصه فيجب عليه إقامة الدليل.

وأيضًا: فإن المسألة إجماع الصحابة.

وروى أبو إسحاق الشالنجي بإسناده عن أبي سريحة قال: لقد رأيت أبا بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لا يضحيان[2]. وروى بإسناده عن إبراهيم وأبي وائل، عن أبي مسعود قال: «إني لأدع أو أهم أن أدع أضحيتي وأنا موسر لكي يعلم جيراني أنه ليس علي بحتم»[3].

وروى أيضًا بإسناده عن عكرمة عن أبي هريرة أنه قال لأهله: «لولا أن

---

(١) رواه البخاري في الصلاة (٣٥٠)، ومسلم في الحيض (٣٣٦).

(٢) رواه عبدالرزاق (٨١٣٩)، والبيهقي (٩/ ٢٦٥). وإسناده صحيح.

(٣) رواه عبدالرزاق (٨١٤٩)، والبيهقي (٩/ ٢٦٥).

تروا الناس فتشره أنفسكم للحم ما ضحيت»، فاشترى شاة: وقال: «باسم الله، والله أكبر، اللهم هذه عن أبي هريرة وأهله»[(١)].

وروى أحمد في مسائل صالح، بإسناده عن عبدالله بن عمير قال: «أرسلني ابن عباس أشتري له لحمًا بدرهم، وقال: من سألك فقل: هذا ضحية ابن عباس»[(٢)].

وروى أيضًا أحمد بإسناده عن زياد بن عبدالرحمن عن ابن عمر قال: «ليس الأضاحي حتمًا، ولكنه سنة ومعروف»[(٣)].

وروى أيضًا صالح بإسناده عن سويد بن غفلة عن بلال قال: ط ما أبالي لو ضحيت بذلك، ولئن أتصدق على يتيم أو مغبر فاه أحب إلي من أن أضحي[(٤)].

فإن قيل: روى عبيدالله بن أبي جعفر، عن الأعرج، عن أبي هريرة موقوفًا عليه، وقال: «من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا»[(٥)]، فقد خالف أبو هريرة هؤلاء.

قيل: قد روي عن أبي هريرة مثل قولنا، فأما أن يتعارضا فيسقطا، أو يكون موافقة مذهبنا أولى؛ لأنه يعضده قول الجماعة، والقياس أنها ذبيحة لا تجب على المسافر ولا تجب على المقيم.

---

(١) لم أجده، وانظر مصنف عبدالرزاق (٨١٥٢) من فعله.

(٢) رواه عبدالرزاق (٨١٤٦).

(٣) رواه عبدالرزاق بنحوه بعد رقم (٨١٣٧) (٤/ ٣٨١).

(٤) رواه عبدالرزاق (٨١٥٦).

(٥) رواه البيهقي (٩/ ٢٦٠)، والحاكم (٤/ ٢٣٢).

دليله: ما ذكرنا.

فإن قيل: لا يمتنع أن لا تجب على المسافر، وتجب على المقيم؛ بدليل: إتمام الصوم وإتمام الصلاة.

قيل: إنما يفترقان في حقوق الأبدان، فيخفف عن المسافر بعضها لما يلحقه من المشقة، فأما حقوق الأموال فلا يختلفان فيها؛ بدليل: زكاة المال وصدقة الفطر والعشر والكفارات والأضحية من حقوق الأموال، فلم يختلفا فيها.

فإن قيل: كفارة الفطر في شهر رمضان لا تجب سفرًا، وتجب حضرًا، وهي حق مال.

قيل: السفر والحضر؛ في ذلك سواء لأن الفطر إذا كان مباحًا لم تجب الكفارة؛ سواء كان في الحضر أو في السفر، وإن كان محرمًا فأفطر بالجماع وجبت الكفارة؛ سواء كان في السفر أو الحضر، وإذا تحتم في السفر إذا أحرم به في الحضر وسافر، وقلنا: أنه لا يجوز له الفطر، فمتى أفطر بوطءٍ لزمته الكفارة، وقد قال أحمد في رواية مثنى بن جامع: إذا نوى الصوم في السفر ثم وطيء لزمته الكفارة.

فإن قيل: العقيقة كانت في الجاهلية، ثم فعلها المسلمون في أول الإسلام، ثم نسخها دم الأضحى؛ فمن شاء فعل ومن شاء ترك، فلا يقاس عليها.

قيل: العقيقة مستحبة غير منسوخة.

فإن قيل: العقيقة لا تعتبر فيها السلامة من العيوب، والأضحية يعتبر فيها.

قيل: يعتبر فيها السلامة من العيوب كما يعتبر في الأضحية، وكل من لم تلزمه الأضحية إذا كان مسافرًا لم تلزمه إذا كان حاضرًا.

دليله: من لم يملك نصابًا.

فإن قيل: فرق بين من ملك نصابًا وبين من لا يملكه، ألا ترى أنهما مفترقان في وجوب الزكاة وافترقا في الأضحية؟

قيل: إنما يفترقان في الحقوق المتعلقة بالأموال كالزكاة، فأما ما يتعلق بالذمم فلا يفترقان فيه؛ لأنه لا يعتبر في وجوب تلك الحقوق النصاب كالحج والنذور والكفارات والأضحية مما يتعلق بالذمم، فلم يفترق الحال بين الواجد للنصاب والعادم.

وأيضًا: لما كانت واجبة لما سقطت بمضي الوقت إلى غير بدل كسائر الواجبات، ولا يلزم رمي الجمار والجمعة؛ لأن ذلك يسقط إلى بدل، فبدل الجمعة الظهر، وبدل الرمي الدم.

فإن قيل: الواجبات المؤقتة كلها تسقط بمضي الوقت، وإيجاب القضاء يحتاج إلى دلالة؛ لأن القضاء فرض مبتدأ.

قيل: لا نسلم لك هذا، بل هي في الذمة، والقضاء يجب بالأمر الأول.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝٢﴾ [الكوثر: ٢]، فأمر بالصلاة والنحر، وليس هٰهنا نحر مقرون إلى الصلاة إلا الأضحية؛ فدل على أنها واجبة.

والجواب: أنا لا نسلم أن المراد به النحر الذي هو الذبح، وإنما المراد به: وضع اليمين على الشمال أسفل النحر، والدليل على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**سألت جبريل فقلت: ما هذه النحيرة التي أمرني الله بها ! فقال: ما هي بالنحيرة، وإنما أمرك أن تضع اليمين على الشمال عند الصدر**»[1].

---

(١) رواه غير واحد بلفظ آخر في رفع الأيدي وليس في وضع اليمين على الشمال: تفسير ابن أبي حاتم (١٠/ ١٣٤٧)، والسنة الكبرى للبيهقي (٢/ ٧٥)، ومستدرك الحاكم (٢/ ٥٣٨).



وروي ذلك عن علي بن أبي طالب[1].

ولو سلمنا أن المراد به الذبح فلا حجة فيه؛ لأن ذلك خطاب النبي ﷺ وقد كان ذلك واجبًا عليه بحديث ابن عباس: «ثلاث هن علي فرائض: النحر، والوتر، وركعتا الفجر»[2]، وعلى أنه لو كان عامًا حملناه على الاستحباب دون الإيجاب.

يدل على صحة هذا: أن الأمر يتناول النحر، وهو غير واجب؛ لأنه لو ذبح غيره أجزأه، فعلم أنه أمر استحباب، وكونه مقرونًا إلى الصلاة ذكرًا لا فعلًا، كما قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

واحتج: بأن الأضحية كانت واجبة في شريعة إبراهيم؛ يدلك عليه قوله: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ﴾ [الأنعام: ١٦٢]، يعني الذبح، قال تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، عقل من ظاهره الذبح، ثم قال: ﴿وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ﴾ [الأنعام: ١٦٣]، فأخبر أنه مأمور به، وقد أمر الله تعالى نبينًا ﷺ باتباعه بقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣]، فإذا ثبت وجوبها على إبراهيم ثبت وجوبها على النبي ﷺ.

والجواب: أنا لا نسلم أنها كانت واجبة في شريعة إبراهيم، وقوله: ﴿إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى﴾ ليس المراد به الذبح، وإنما المراد به: القربة والطاعة، ولهذا يسمى العابد المطيع لله عَزَّوَجَلَّ المتقرب إليه «ناسكًا» وتسمى أعمال الحج «مناسك».

ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾ [الحج:

---

(١) رواه الدارقطني (١/ ٢٨٥)، والبيهقي (٢/ ٢٩)، والحاكم (٢/ ٥٨٦)، وابن أبي شيبة (٣٩٦٢).

(٢) سبق تخريجه.

٦٧]، ولو سلمنا أن المراد به الذبح لم يجب حمله على الأضحية؛ لأن في الشريعة ذبحًا كثيرًا واجبًا، فلم يجب حمله على ذلك، وإنما لم يبينه وأطلقه؛ لأن المقصود له أن الذبح يكون لله عَزَّوَجَلَّ دون الأوثان كما كانت الجاهلية تذبح للأوثان والآلهة عندهم، فأخبر النبي ﷺ أن الذبح لله عَزَّوَجَلَّ، ونصلي له ونعبده مخلصًا له الدين لا نشرك به شيئًا.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ: «**على أهل كل بيت في كل عام أضحية وعتيرة**»[1] ولفظة «على» تدل على الوجوب.

والجواب: أنه يرويه أبو رملة عن مخنف، وأبو رملة مجهول، ولا نعلم سماعه من مخنف، وقد قال ابن المنذر: لا يثبت خبر مخنف ابن سليم عن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**على كل أهل بيت أضحية وعتيرة**»[2]. ولو صح حملناه على الاستحباب؛ بدليل: أنه قد قرن بها العتيرة، وأحد لا يوجبها.

وهكذا قال ﷺ: «**لكل مسلم حق على كل مسلم... وأن يعوده إذا مرض**»[3] وليس ذلك بواجب.

واحتج: بما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ: «**من كان له يسار فلم يضح فلا يقربن مصلانا**»[4] فذم على ترك ذبح الأضحية، والذم لا يستحق إلا على ترك الواجب.

---

(١) رواه أبو داود في الضحايا (٢٧٨٨)، والترمذي في الأضاحي (١٥١٨)، والنسائي في الفرع والعتيرة (٤٢٢٤)، وابن ماجه في الأضاحي (٣١٢٥)، وأحمد (٤/ ٢١٥). قال الألباني: «حسن».

(٢) رواه أحمد (٥/ ٧٦).

(٣) رواه مسلم بمعناه في السلام (٢١٦٢).

(٤) رواه أحمد (٢/ ٣٢١)، وابن ماجه في الأضاحي (٣١٢٣). قال الألباني: «حسن».

والجواب: أن حنبل سأل أحمد عن هذا الحديث فقال: هذا حديث منكر، ولو صح حملناه على أنه توعد على ذلك ليرغب في الأضحية، ويندب إليها، كما قال: «**من أكل هاتين الشجرتين فلا يقربن مصلانا**»[١]، ولم يدل هذا على أن ترك أكلهما واجب.

وكذلك قال ﷺ: «**في سورة الحج سجدتان، من لم يسجدهما فلا يقرأهما**»[٢]. فلم يدل على وجوب السجدتين.

وجواب آخر: وهو أنه يحتمل أن يكون التوعد على من لم ير التضحية قربة، فلا يقرب المصلى؛ لأن القربة في الصلاة فهي في التضحية، فمن جحد أحدًا منهما فليجحد الأخرى.

يبين صحة هذا: أن من ترك واجبًا لا يوجب المنع من غيره، ولا يمنع ترك الأضحية من حضور المصلى للصلاة، وجحد إحداهما يوجب جحد الأخرى.

واحتج: بما روى الأسود بن قيس عن جندب قال: شهدت النبي ﷺ يوم النحر مر بقوم قد ذبحوا قبل الصلاة فقال: «**من ذبح قبل الصلاة فليعد**»[٣].

وفي بعضها بهذا الإسناد: «**من كان ذبح قبل أن يصلي فليعد أخرى مكانها، ومن لم يذبح فليذبح**»[٤].

---

(١) رواه أبو داود بنحوه في الأطعمة (٣٨٢٧). قال الألباني: «صحيح»، وتوجد أحاديث في هذا المعنى في «الصحيحين».

(٢) رواه أبو داود في سجود القرآن (١٤٠٢)، والترمذي في السفر (٥٧٨)، وأحمد (٤/ ١٥٥). قال الألباني: «ضعيف».

(٣) رواه ابن ماجه في الأضاحي (٣١٥٢). قال الألباني: «صحيح».

(٤) رواه البخاري في الأضاحي (٥٢٤٢)، ومسلم في الأضاحي (١٩٦٠).

وروى البراء بن عازب أن النبي ﷺ خرج يوم العيد فقال: «**إن أول نسكنا في يومنا الرمي، ثم الذبح، فمن ذبح قبل الصلاة فليعد أضحيته، فإنها تلك شاة لحم عجلها لأهله**». فقام أبو بردة بن نيار فقال: إني ذبحت قبل الصلاة؟ فقال: «**أعد أضحيتك**»، فقال: عندي الجذع من المعز، فقال: «**اذبحها، فإنها تجزئ عنك ولا تجزئ عن أحد بعدك**»[1] وقوله: «أعد» أمر، والأمر على الوجوب.

والجواب: أنه يحتمل أن يكون أمره بغيرها استحبابًا لا إيجابًا، وليس يمتنع أن تكون مستحبة، ويشترط فيها شرائط الوجوب من الوقت وغيره، كما أن الفقير عندهم لا تجب عليه، فلو ضحّى اعتبر فيه شرائط الوجوب، وكذلك صلاة التطوع يعتبر فيها شرائط الوجوب من القراءة وغيرها كذلك هٰهنا. وقد **قيل**: يحتمل أن يكون كان قد نذر فلما ذبح قبل الصلاة لم يُجزه عن نذره فأمر بالإعادة والخبر حكاية فعل لا يمكن ادعاء العموم فيه.

واحتج: بما رُوي عن النبي ﷺ قال: «**ضحُّوا بالجذع من الضأن**»[2]، وهذا أمر، والأمر على الوجوب.

والجواب: أن الخبر قُصد به بيان السن الذي يجزئ في الأضحية، ولم يقصد به بيان الوجوب، فلم يكن فيه دلالة على موضع الخلاف.

واحتج: بما روى مسروق عن علي قال: قال رسول الله ﷺ: «**نسخ الأضحية كل ذبح، وصوم رمضان كل صوم، والغسل من الجنابة كل غُسل، والزكاة كل صدقة**»[3].

---

(١) رواه البخاري بنحوه في العيدين (٩١٢)، ومسلم في الأضاحي (١٩٦١).

(٢) رواه أحمد (٦/ ٣٦٨).

(٣) رواه الدارقطني (٤/ ٢٧٩، ٢٨١)، والبيهقي (٩/ ٢٦١). وهو في «السلسلة الضعيفة» (٩٠٤).

والجواب: أن أبا الحسن الكرخي رواه عن أبي جعفر محمد بن علي من قوله، وليس عن النبي ﷺ[١].

وعلى أن النسخ لا يدل على الوجوب؛ لأن الواجب يُنسخ، والتطوع يُنسخ بما هو واجب، وبما هو تطوع، وما هو مباح.

واحتج: بأن ما ليس أصل في الفرض لا يلزم النذر، ألا ترى أنه لو قال: لله علي أن أقعد في الشمس لم يلزمه شيء؛ لأنه ليس له أصل في الفرض، والأضحية تلزم بالنذر، فعلم أن لها أصلًا في الفرض.

والجواب: أنه ينتقض بالاعتكاف، فإنه يلزم بالنذر وإن لم يكن له أصل في الفرض، وكذلك العمرة؛ لأنها تلزم بالنذر وإن لم يكن لها أصل في الفرض.

فإن قيل: الاعتكاف وإن لم يكن له أصل في الفرض فإنه يتضمن ما له أصل في الفرض، وهو الصوم، والعمرة لها أصل في الفرض؛ لأنها إحرام وطواف وسعي، وهذه الأفعال توجد في الحج.

قيل: وكذلك الأضحية لها أصل في الفرض، وهو دم التمتع والقران، فإنه نسك عندنا وعند مخالفنا، ويجوز الأكل منه، وهو واجب، فلا فرق بين الأضحية وبين الاعتكاف والعمرة، وأما القعود في الشمس فإنما لم يلزم بالنذر لا لأنه لا أصل له في الفرض؛ لكن لأنه ليس بقربة وطاعة، والأضحية قربة وطاعة؛ فلهذا لزمت بالنذر.

واحتج: بأنه يوم يصلي فيه صلاة العيد، فوجب أن يتعلق به وجوب حق في المال قياسًا على يوم الفطر، فإنه يتعلق به وجوب حق في المال، وهو صدقة الفطر.

---

(١) لم أجده.

والجواب: أنه ينتقض بيوم الجمعة فإنه يوم يصلى فيه صلاة العيد ولا يجب فيه حق في المال.

يدل على صحة هذا: قول النبي ﷺ في يوم الجمعة: «إن هذا يوم جعله الله عيدًا للمسلمين فاغتسلوا، ومن كان عنده طيب فليمس منه، وعليكم بالسواك»[1].

وجواب آخر: وهو أنه لا نسلم الأصل؛ لأن صدقة الفطر لا تختص بيوم العيد لأنها تتعلق بغروب الشمس من آخر يوم من شهر رمضان.

وجواب آخر: وهو أن صدقة الفطر لما وجبت على المسافر وجبت على الحاضر، وهذا حق في مال لا يجب على المسافر فلا يجب على الحاضر، ولأن صدقة الفطر لما كانت واجبة وجب صرفها إلى من تصرف إليهم الحقوق الواجبة في الأموال وهم الفقراء والمساكين، والأضحية لما لم يجب صرفها إلى الفقراء والمساكين بل جاز إلى الأغنياء وجاز للمضحي الأكل منه والادخار ثبت أنها غير واجبة.

واحتج: بأنها كل عبادة يضاف إليها وقتها فتلك العبادة واجبة مثل: صلاة الجمعة.

يبين صحة هذا: أنه لما سمي يوم الأضحى ويوم النحر مضاف إلى الأضحية، كما أضيف يوم الجمعة إلى فعل الجمعة.

والجواب: أن هذا يبطل بأيام التشريق ويوم النفر الأول والنفر الثاني فإنه مضافة إلى ما يفعل فيها من التشريق ومن النفر، ومع هذا فليس ذلك بواجب وقد قال ﷺ في أيام التشريق: «أيام أكل وشرب»[2]، وليس ذلك بواجب

---

(١) رواه ابن ماجه بنحوه في إقامة الصلاة (١٠٩٨)، قال الألباني: حسن.

(٢) رواه مسلم في الصيام (١١٤١).

ويبطل أيضًا بركعتي الفجر تضاف إلى وقتها، وهي غير واجبة.

وعلى أن الأضحية تجب عند مخالفنا في اليوم الذي يضاف إليها وهو يوم النحر وفي اليومين بعده، وإن لم تكن مضافة إلى النحر فلم يكن لهذا الوصف تأثير.

وجواب آخر: وهو أن العبادة المضافة إلى وقتها ضربان: هو ضرب واجب مثل صوم رمضان، وغير واجب مثل صوم عاشوراء وصوم يوم عرفة. كذلك العبادة المضاف إليها وقتها يجب أن يكون على ضربين: واجب وتطوع.

واحتج: بأنها لو لم تكن واجبة لأجزأ فيها المعيب.

والجواب: أنه يبطل بالأضحية في حق المسافر، وفي حق الفقير: لا يجزئ فيها المعيب، وليست بواجبة، ولأن النوافل يشترط فيها ما يشترط في الواجب، وإن لم تكن واجبة.

مسألة: إذا دخل عشر ذي الحجة وأراد أن يضحي كره له أن يأخذ من شعره وظفره، وقد أطلق أحمد القول في رواية المروذي، وابن القاسم، والأثرم فقال: من أراد أن يضحي فلا يأخذ من شعره ولا من أظفاره شيئًا إلى يوم النحر، ومن أصحابنا من يحمله على التحريم، والمذهب على أنه على الكراهة، وهو قول مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يكره له ذلك.

دليلنا: ما روى أحمد قال: نا محمد بن جعفر، نا شعبة، عن مالك بن أنس، عن عمر أو عمرو بن مسلم، عن سعيد بن المسيب، عن أم سلمة، عن النبي قال: «**من أراد أن ينحر في هلال ذي الحجة فلا يأخذ من شعره وأظفاره**»[1].

وروى أحمد، نا سفيان عن عبدالرحمن بن حميد سمع سعيد بن المسيب، عن

---

(١) رواه أحمد (٦/ ٣١١).

أم سلمة، عن النبي ﷺ: **«إذا دخلت العشر وأراد رجل أن يضحي فلا يمس من شعره ولا من بشره»**[(١)]. ذكره أبو بكر الخلال في كتاب العلل بهذا الإسناد، وهذا نهي وأقل أحوال النهي الكراهة.

فإن قيل: هذا الخبر مخالف للأصول؛ لأنه ليس في الأصول أن يكون الإنسان ممنوعًا من الحلق وحده، فلم يجب قبوله والعمل به.

قيل: الأصول هي: الكتاب والسنة والإجماع، وليس هٰهنا كتاب ولا سنة يعارض هذا الخبر ولا إجماع أيضًا؛ لأن الإجماع على إباحة الطيب في غير ما ورد الخبر فيه، وليس فيه أكثر من مخالفة القياس، وخبر الواحد يقدم على القياس؛ ولهذا قدموا حديث ابن مسعود في الوضوء بالنبيذ[(٢)] على القياس، وحديث أبي هريرة في الأكل ناسيًا لا قضاء عليه لحديث أبي هريرة[(٣)]، وتركوا القياس على الكلام في الصلاة والوطء في الحج، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: يحتمل أن يريد به من ساق الهدي وصار محرمًا فلا يحلق حتى يذبح.

قيل: النبي ﷺ قال: **«من أراد أن يضحي»**، والهدي ليس بأضحية.

وأيضًا: فإن المأمور به منه ما ندبوا إليه اقتداء بالمحرمين، وهو التكبير والذبح، ومنه ما لم يندبوا إليه، وهو التلبية وبقية المناسك يجب أن يكون في الممنوع منه ما تعلق به المنع، وليس إلا أخذ الشعر والتقليم، ومنه ما لم يتعلق به، وهو قتل الصيد والوطء ولبس المخيط وغير ذلك.

---

(١) رواه أحمد (٦/ ٢٨٩).

(٢) رواه أبو داود في الطهارة (٨٤)، والترمذي في الطهارة (٨٨)، وابن ماجه في الطهارة (٣٨٤)، وأحمد (١/ ٤٠٢). قال الألباني: «ضعيف».

(٣) رواه البخاري في الصوم (١٨٣١)، ومسلم في الصيام (١١٥٥).



واحتج المخالف: بما روت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: كنت أفتل قلائد هدي رسول الله ﷺ فيبعث بها، ثم لا يجتنب شيئًا مما يجتنبه المحرم(١).

والجواب: أنا نقول بظاهر الحديث، وأن سوق الهدي لا يمنع الحلق بخلاف الأضحية على ما نذكره من الفرق، وقد نص أحمد على هذا في رواية أبي طالب فقال: إذا أراد أن يضحي أمسك، وإذا بعث لم يمسك، هذا على وجهه وهذا على وجهه.

ونجد مثل هذا في الحديث: نهى عن الصلاة بعد العصر(٢)، ثم قال: من أدرك منها ركعة فقد أدركها(٣)، ونحو ذلك نقل أبو الحارث، وهذا محمول على الهدي الذي لم يقصد به الأضحية في وقتها، فأما إن قصد به الأضحية في وقتها فالحكم فيه كالحكم في الأضحية، وقد قال قوم على أنه ما كان يمتنع قبل العشر.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يمنع منه وإن لم يحرم كما قالوا: يمنع المحرم من البخور، وإن لم يحرم عليه، وكذلك يمنع من لبس القباء وإن لم يحرم.

واحتج: بأنه لو كان ممنوعًا من ذلك لكان ممنوعًا من سائر الأشياء التي يمنع منها المحرم، وهو قتل الصيد واللبس والطيب والجماع، ولما لم يمنع من تلك الأشياء كذلك هُهنا.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يمنع من بعض المحظورات ولا يمنع من بعض؛ بدليل: ما بعد التحلل يمنع من الوطء، ولا يمنع من غيره من المحظورات،

---

(١) رواه البخاري في الحج (١٦١٥)، ومسلم في الحج (١٣٢١).

(٢) رواه البخاري في السهو (١١٧٦)، ومسلم في صلاة المسافرين (٨٣٤).

(٣) رواه البخاري في مواقيت الصلاة (٥٣١)، ومسلم في المساجد (٦٠٨).

وكذلك إذا انقطع دمها يمنع من الوطء وإن لم يمنع من صحة الصوم وصحة الغسل، ولأنه لا يمتنع أن يمنع من بعضها دون بعض، كما كان مأمورًا ببعض الأشياء دون بعض.

واحتج: بأنه لو كان ممنوعًا من الحلق لكان حلقه نسكًا، ولو كان نسكًا لما جاز له أن يحلق إلا في الحرم مع قدرته على الوصول إليه كالمحرم.

والجواب: أنا نستحب له الحلق يوم النحر، نص عليه في رواية حنبل. فقال: إذا كان للرجل أضحية فذبحها استحب له الحلق على ما فعل ابن عمر(١) وليس بواجب أن يحلق، ولكنه حسن منه، وتعظيم لحرمة ذلك اليوم. فقد نص على استحبابه، وليس يمتنع أن يكون مستحبًّا وإن لم يكن نسكًا كما أن التكبير مستحب، وكذلك الأضحية مستحبة في حقه، وإن لم يكن نسكًا في حقه، وهي نسك في حق المحرم، كذلك هٰهنا.

مسألة: أفضل ما يضحى به: الإبل ثم البقر ثم الغنم، وقد قال أحمد في رواية ابن منصور وقد سئل عن بدنتين سمينتين بتسعة، وبدنة بعشرة: ثنتان أعجب إلي، واختار الكثرة، ووفور اللحم، وهو قول أبي حنيفة والشافعي، وقال مالك: أفضلها الغنم ثم البقر، ثم الإبل.

دليلنا: ما روي عن النبي ﷺ قال: «**لا تذبحوا إلا مسنة، فإن عسر عليكم فاذبحوا الجذع من الضأن**»(٢). فنقل من المسنة إلى الجذعة، فثبت أن المسنة أفضل، ولأن النبي ﷺ سئل عن أفضل الرقاب، قال: «**أغلاها ثمنًا وأنفسها عند أهلها**»(٣)،

---

(١) رواه مالك في «الموطأ» (٢/ ٤٨٣) (٣).

(٢) رواه مسلم في الأضاحي (١٩٦٣).

(٣) رواه البخاري في العتق (٢٣٨٢)، ومسلم في الإيمان (٨٤).

فأخبر أن كلما غلا الثمن كان التقرب بذلك أفضل، والبدنة والبقرة أغلى من الشاة وأنفس، فكانت أفضل.

وأيضًا قوله ﷺ: «**من راح يوم الجمعة في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشًا**»[1]، فذكر البدنة في الساعة التي يكثر ثوابه، وذكر الكبش في الساعة التي يقل فيها ثوابه؛ فدل: على أن البدنة أفضل، ولأن القصد من الأضحية تفرقة لحمها، وإيصال النفع إلى المساكين بذلك، وما يحصل من النفع بالبدنة والبقرة أكثر من الجذعة، فكانت أفضل، ولأن البدنة أقيمت مقام السبع من الغنم، فعلم أنها أفضل، ولأن الإبل أفضل في الهدايا من الغنم يجب أن يكون في الضحايا كذلك.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ أنه ضحى بكبشين أملحين أقرنين[2]، وهو لا يفعل إلا الأفضل، فلو كان الأفضل في غيره لبينه.

والجواب: أنه يحتمل أنه لم يكن واجدًا للبدنة في ذلك الوقت؛ لأن الأضحية تختص بوقت دون وقت؛ فلهذا اقتصر على الكبش.

واحتج: بما روى زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة قال: نزل جبريل على النبي ﷺ يوم الأضحى فقال: «**كيف رأيت نسكنا جبريل؟ فقال: يباهي به أهل السماء، اعلم يا محمد أن الجذع من الضأن خير من المسنة من الغنم، واعلم أن الجذع من الضأن خير من المسنة من الإبل، ولو علم الله**

(١) رواه البخاري في الجمعة (٨٤١)، ومسلم في الجمعة (٨٥٠).

(٢) رواه البخاري في الأضاحي (٥٢٣٤)، ومسلم في الأضاحي (١٩٦٦).

تعالى ذكاة خيرًا منه فدى به إبراهيم»[١]. رواه إسماعيل بن نافع كذلك.

والجواب: أن قوله: «**الجذع من الضأن خير من المسنة من الإبل**» يعني جذعة تنفرد بها خير من مسنة من الإبل مشتركة بين سبعة، فتكون الشاة المنفردة خير من سبع مسنة من الإبل.

واحتج: بأن الغرض بها طيبه ورطوبته دون كثرته؛ بدليل: أنه قال: «**كلوا وادخروا**»[٢]، ولا يدخر الإنسان إلا ما يستطيبه، ولأنه يختص بها أهل البيت دون الفقراء بخلاف الهدايا، ولحم الغنم أطيب.

والجواب: أن القصد منها تفرقة لحمها وإيصال النفع إلى الفقراء، وهذا المعنى في الإبل أوفر، ولأن هذا يوجب أن يكون الجذع من الضأن أفضل من الجذعة من الضأن ومن الثنية من المعز؛ لأنه أطيب لحمًا وأرطب. ولا يجوز لقائل منهم أن يقول هذا؛ لأنه لو كان كذلك لم يقدم الأنثى في الذكاة على الذكر، وعلى مقابل هذه الطيبة الزيادة في المقدار؛ ولهذا: «جعل النبي ﷺ البدنة مقام سبع»[٣].

مسألة: لا يجوز أن يضحي بعضباء، وهو ما ذهب أكثر قرنها، نص عليه في رواية حنبل فقال: العضب ما كان أكثر من النصف في القرن والأذن لا يضحى به، وإن كان دون النصف فلا بأس. وهو اختيار الخرقي.

وفي رواية أخرى: إن كان ثلث القرن فصاعدًا لم يجز، وإن كان أقل أجزأ، نص عليه في رواية المروذي في المكسورة القرن: يضحى بها إذا كان فيما بينه وبين الثلث، وهو اختيار أبي بكر.

---

(١) رواه الحاكم (٤/ ٢٢٣)، وتعقبه الذهبي.

(٢) رواه البخاري في الأضاحي (٥٢٤٩)، ومسلم في الأضاحي (١٩٧٤).

(٣) رواه مسلم في الحج (١٣١٨).

وقال أبو حنيفة، والشافعي: يجوز أن يضحي بعضباء القرن.

وقال مالك في المكسورة القرن: إذا كان يدمي لم يجز وإن كان لم يدم جاز. وأما المقطوعة الأذن فلا يجوز عندهم أجمع.

دليلنا: ما روى أبو بكر الأثرم بإسناده عن علي «**أن النبي ﷺ نهى أن يضحى بعضباء الأذن والقرن**»[(١)]. والنهي يدل على التحريم، ولأن القرن إن كان مكسورًا وكان يدمي فهو مرض من الأمراض بها، فهو بمثابة العجفاء، وإن لم يكن يدمي فإنه مضر بها إذا نطحت به شيئًا أو نطحها غيرها فإنه يخدر له البدن، وينتقص لحمها منه؛ ولهذا المعنى لم تجز الأضحية بقائمة العين وإن كان العضو باقيًا؛ لأنها لا تتأمل مواضع العلف، فتهزل وينقص لحمها، ولأنه عيب في الحيوان فمنع.

دليله: إذا كان في الأذن.

فإن قيل: الأذن غير مستطاب؛ فلهذا منع فقده الإجزاء، أليس كذلك هٰهنا، وإن القرن غير مأكول.

قيل: إلا أن فقده يؤثر في لحمها كما يؤثر ذهاب الضوء في لحمها.

واحتج المخالف: بأن ذهاب القرن لا يقدح في المقصود؛ لأنه غير مأكول؛ ولهذا لم يمنع ذهاب بعض الأذن؛ لأنه لا ينقصها غالبًا، وكذلك لو كانت مجزوزة الصوف والشعر أجزأت.

والجواب: أنا قد بينا ذهاب القرن يؤثر في بدنها، وينقص لحمها.

فإن قيل: فما تقولون في الجماء؟

---

(١) رواه أبو داود في الضحايا (٢٨٠٥). قال الألباني: «ضعيف».

قيل: قد قال شيخنا هي بمنزلة المكسورة القرن، ويحتمل أن لا يمنع؛ لأن الضرر يلحقها بعد كسره أكثر مما يلحقها إذا كانت جماء.

فصل

والدلالة على أن المنع يختص بما زاد على النصف: أن أكثر الشيء يقوم مقام جميعه في بعض الأصول؛ ولهذا قلنا: إدراك أكثر الركعة يقوم مقام جميعه، فيكون ذهاب الأكثر كذهاب الجميع، وما دون الأكثر لا يقوم مقامه، فيحصل في حكم القليل، فلا يمنع. والوجه لمن قدره بالزيادة على الثلث: بأن ما دون ذلك في حد القلة؛ ولهذا جاز للمريض التصرف فيه، ولذلك ساوت المرأة الرجل في أرش الجراح إلى الثلث.

مسألة: لا يجوز ذبح الأضحية قبل صلاة الإمام، ويجوز بعدها قبل ذبح الإمام. ولا فرق بين أهل القرى والأمصار، فإن كان في القرى صلاة عيد لم يجز قبلها، وإن لم يكن يصلى فيها اعتبرنا صلاة الإمام وخطبته في المصر. نص عليه في رواية حنبل، وحكى له أن قومًا يقولون: ما كان من أهل القرى، ومن لا يجب عليه حضور العيد لا يبالي أن يضحي سحرًا وأي وقت شاء، وغيرهم يتوخى فراغ الإمام من الصلاة، فأنكر ذلك، وقال: لا يضحي حتى يصلي الإمام في المصر وغيره يتحرى الوقت صلاة العيد إذا كانوا في قرية لا يعيد فيها، ولا يجزيه الذبح قبل الصلاة ولا بالليل.

وكذلك نقل حرب عنه: إذا ذبح قبل الصلاة يعيد الذبح وإن كان ناسيًا أو جاهلًا.

وقال أبو حنيفة: لا يجوز ذبحها قبل الصلاة، ويجوز بعدها قبل ذبح الإمام في حق أهل المصر، فأما المسافر وأهل السواد فيجوز لهم ذبحها بعد طلوع الفجر.

وقال مالك: لا يجوز ذبحها إلا بعد صلاة الإمام وذبحه.

وقال الشافعي: وقت الذبح أن يمضي من الوقت مقدار ما يصلى فيه ركعتين خفيفتين وخطبتين بعدهما، وهذا بعد دخول وقت صلاة العيد، وهو أن ترتفع الشمس حتى تحل النوافل التي لا أسباب لها.

دليلنا: ما روى أحمد في «المسند» بإسناده عن البراء بن عازب قال: كنا جلوسًا في المصلى يوم أضحى، فأتى رسول الله ﷺ فسلم على الناس ثم قال: «**إن أول نسككم هذا الصلاة**»، قال: فتقدم فصلى ركعتين ثم سلم، ثم استقبل الناس بوجهه، وأعطي قوسًا أو عصًا فاتكأ عليه، فحمد الله وأثنى عليه، وأمرهم ونهاهم، وقال: «**من كان منكم عجل ذبحًا فإنما هي جزور أطعمها أهله، وإنما الذبح بعد الصلاة**»، فقام إليه خالي أبو بردة بن نيار فقال: أنا عجلت ذبح شأتي يا رسول الله، ليصنع لنا طعامًا نجتمع عليه إذا رجعنا، وعندي جذعة من معزي هي أوفى من الذي ذبحت، أفتغني عني يا رسول الله؟ قال: «**نعم، ولن تغني عن أحد بعدك**»[(١)].

وروى أيضًا في «المسند» عن البراء قال: قال رسول الله ﷺ: «**أول ما نبدأ به في يومنا هذا نصلي ثم نرجع فننحر، فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا، ومن ذبح فإنما هو لحم قدمه لأهله ليس من النسك في شيء**»، وكان أبو بردة قد ذبح فقال: إن عندي جذعة خير من مسنة، فقال: «**اذبحها ولن تجزئ أحدًا بعدك**»[(٢)].

فإن قيل: نحمل قوله: «**إنما الذبح بعد الصلاة**» يعني بعد وقت الصلاة،

---

(١) رواه أحمد (٤/ ٢٨٢).

(٢) رواه أحمد (٤/ ٣٣٠)، ورواه البخاري في العيدين (٩٢٥)، ومسلم في الأضاحي (١٩٦١).

ويحتمل أن يكون أمر بالإعادة؛ لأن الذبح كان قبل وقتها، ويحتمل أن يكون أمر بذلك استحبابًا؛ بدليل: أنه لو أخر الصلاة حتى زالت الشمس جاز الذبح.

قيل: أما قولك: يحمل ذكر الصلاة على الوقت، فلا يصح؛ لأن حقيقة الصلاة عبارة عن الأفعال، ولأنه قال في بعض الألفاظ: «**أول ما نبدأ أن نصلي ثم نرجع فننحر**»، وهذا لا يعبر به عن الوقت لا حقيقة ولا مجازًا.

وقولهم: يحتمل أن يكون أبو بردة ذبح قبل الوقت، لا يصح؛ لأنه قال: «**أعد، إنما الذبح بعد الصلاة**»[1].

وقولهم: يحتمل أن يكون أمر بذلك استحبابًا، فلا يصح؛ لأن إطلاق الأمر يقتضي الوجوب.

وأيضًا: فإنه لما علق جوازها بأداء الصلاة في وقتها لم يجز قبلها، كالعصر لما علق جوازها بعد الظهر في وقتها في حق الجمع لم يجز قبلها، وكذلك الوتر بعد العشاء.

فإن قيل: لا نسلم أنه علق جوازها بفعل الصلاة وإنما علق بوقت الصلاة والخطبتين.

قيل: قد أجبنا عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن حقيقة الصلاة عبارة عن الأفعال، ولأنه قال: «**أول ما نبدأ أن نصلي ثم نرجع فننحر**»، وهذا لا يعبر به عن الوقت لا حقيقة ولا مجازًا.

وأيضًا: فإن قبل الصلاة ليس بوقت لخطبة العيد مع بقاء الخطاب بالصلاة، فلم يكن وقتًا للأضحية.

---

(١) لم أجد بهذا اللفظ.

دليله: قبل مضي وقت يمكن فيه الصلاة، ولا يلزم عليه ما بعد الزوال واليوم الثاني والثالث إذا لم يصل الإمام؛ لقولنا: مع بقاء الخطاب بالصلاة.

وإن شئت قلت: ذبح مع بقاء الخطاب عليه بصلاة العيد في وقتها، فوجب أن لا يجوز.

دليله: ما ذكرنا، وفيه احتراز من اليوم الثاني أنها تفعل فيه؛ لأنها لا تفعل في غير وقتها.

واحتج المخالف: بما روى جابر عن النبي ﷺ قال: «**لا تذبحوا إلا مسنة، إلا أن يعسر عليكم، فاذبحوا جذعة من الضأن**»[1]، وهذا عام في كل وقت.

والجواب: أنا نحمله عليه بعد الصلاة؛ بدليل: ما ذكرنا.

واحتج: بأنه ذبح بعد مضي وقت صلاة الإمام وخطبته، أشبه لو ذبح بعد ما صلى.

والجواب: أنه لا يجوز اعتبار الوقت بالصلاة، كما لم يجز ذلك في الصلاة المجموعة إلى ما قبلها، والمعنى في الأصل: أنه وقت لخطبة العيد، فكان وقتًا للأضحية، وقبل الصلاة ليس بوقت لخطبة العيد مع بقاء الخطاب، فلم يكن وقتًا للأضحية.

دليله: قبل الوقت.

واحتج: بأنه لو لم يصل الإمام بالناس لجاز لهم أن يضحوا، فدل على أن الاعتبار بالوقت لا بالفعل.

والجواب: إذا فاتت الصلاة سقط الخطاب بفعلها في وقتها، وهٰهنا الخطاب باقٍ.

---

(١) سبق تخريجه.

واحتج: بأنه أحد طرفي وقت الذبح فوجب أن يكون متعلقًا بالوقت لا بالفعل كالطرف الآخر.

والجواب: أن الخطاب بفعلها في وقتها قد سقط في الطرف الثاني، فلهذا لم يعتبر فعلها على وجه القضاء.

واحتج: بأنها قربة تختص بيوم العيد، أشبه صدقة الفطر.

والجواب: أنها لا تختص بيوم العيد، وإنها تختص بليلته. ونقلبه فنقول: فلم تتقدر بصلاة الإمام وخطبته.

دليله: صدقة الفطر.

واحتج: بأن اعتبار وقت الصلاة الذي هو معلوم أولى من اعتبار فعل الصلاة الذي ليس بمعلوم.

والجواب: أن مخالفنا لا يعتبر دخول الوقت، وإنها يعتبر دخوله ومقداره صلاة الإمام، وذلك يختلف.

فصل

والدلالة على أن أهل القرى والمسافرين لا يجوز لهم الذبح قبل الصلاة ما تقدم من حديث البراء، وهو عام في الجميع، وكل وقت لم يجز لأهل الأمصار أن يذبحوا فيه لم يجز لأهل القرى أن يذبحوا فيه.

دليله: قبل طلوع الفجر.

وإن شئت قلت: كل وقت لم يجز للمقيم أن يضحي فيه [لم يجز] للمسافر [أن يضحي فيه].

دليله: ما ذكرنا.

فإن قيل: أهل السواد ليس عليهم صلاة العيد، فلا معنى لاعتبار أداء الصلاة في ذبح أضاحيهم، ولهذا قلنا لهم: أن يذبحوا بعد طلوع الفجر.

قيل: لا نسلم لك هذا؛ لأن عند أحمد يصلى صلاة العيد في السواد وفي السفر كما يصلى في الحضر، ويصليها الرجل والمرأة والعبد. وقد بينا في كتاب الصلاة.

وقولهم: أنهم يصلونها بعد طلوع الفجر لا نسلمه.

واحتج المخالف: بأنه حق مال مضاف إلى العيد، فجاز عقيب طلوع الفجر كصدقة الفطر.

والجواب: أنا نقول وجب أن يستوي فيه أهل القرى والأمصار.

دليله: ما ذكرنا.

فصل

والدلالة على أنها تجوز بعد صلاة الإمام وقبل ذبحه: ما تقدم من حديث البراء وقوله: «**إنما الذبح بعد الصلاة**»، فلو كان ذبحه شرطًا لذكره كما ذكر الصلاة، ولأنه ذبح بعد صلاة الإمام وخطبته، أشبه لو ذبح بعد ذبحه.

واحتج المخالف: بما روى يزيد بن هارون قال: حدثنا شريك، عن الحسن، قال: ذبح قوم ونحروا قبل أن يصلي الإمام ويذبح؛ فأنزل الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝١﴾ [الحجرات: ١][1].

والجواب: أنه يحتمل أن يكون النهي رجع إلى ذبحهم قبل الصلاة.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**من ذبح قبل إمامه فليعد**»[2].

---

(١) رواه عبدالرزاق في «تفسيره» (٢٩٢٣).

(٢) رواه البخاري في العيدين (٩١١)، ومسلم في الأضاحي (١٩٦٢)، بلفظ: «قبل الصلاة».

والجواب: أنه محمول قبل صلاة إمامه بما ذكرنا.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ: «**من ذبح قبل أن نفرغ من نسكنا فليس بشيء**»[(١)].

والجواب: أنه محمول على الصلاة؛ لأنه من النسك في هذا اليوم.

واحتج: بأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**أمر أبا بردة أن يعيد الذبح قبل ذبحه**».

والجواب: أنه أمره بالإعادة؛ لأنه ذبح قبل الصلاة، وقد تبين ذلك في حديث البراء.

واحتج: بأنه ذبح قبل ذبح الإمام أشبه إذا ذبح قبل صلاة الإمام، وهٰهنا ذبح بعد صلاته، فهو كما لو ذبح بعد ذبحه.

مسألة: وقت الأضحية يوم النحر ويومان بعده، نص عليه في رواية حنبل وعبدالله، والأثرم، وأبي طالب، وعلي بن سعيد.

واحتج: في رواية أبي طالب بأنه قول خمسة من أصحاب النبي ﷺ عمر[(٢)]، وعلي[(٣)]، وابن عمر[(٤)]، وابن عباس[(٥)]، وأبي هريرة[(٦)]، وهو قول أبي حنيفة ومالك.

وقال الشافعي: يوم النحر وأيام منى كلها إلى المغيب.

---

(١) رواه أحمد (٤/ ٤٥).

(٢) رواه ابن أبي شيبة بمعناه (١٤٦٥٦).

(٣) رواه ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٢/ ٣٦٠).

(٤) رواه مالك في «الموطأ» (٢/ ٤٨٧) بمعناه.

(٥) رواه البيهقي (٩/ ٢٩٦)، وابن حزم في «المحلى» (٧/ ٣٧٧) بمعناه.

(٦) رواه ابن حزم في «المحلى» (٧/ ٣٧٧).

دليلنا: ما احتج به أحمد من إجماع الصحابة رضي الله عنهم، وقد حكاه قول خمسة من الصحابة، فروى عبدالله بن أحمد في كتاب العلل للخلال بإسناده عن سعيد بن المسيب قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: الأضحى ثلاثة أيام[(١)].

وروى المنهال، عن زر، عن علي قال: يومان بعد يوم النحر[(٢)]. ذكره ابن القصار في كتابه.

وروى أحمد في مسائل عبدالله، نا عبدالله بن إدريس، قال: حدثنا عبدالله بن نافع، عن ابن عمر أنه كان يقول: «الأضحى ثلاثة أيام؛ يوم النحر ويومان بعده»[(٣)].

وروى أبو بكر الأثرم في مسائله بإسناده عن حرب بن ناجية، عن ابن عباس قال: «أيام النحر ثلاثة أيام»[(٤)].

وروى أحمد في مسائل عبدالله، نا زيد بن الحباب، قال: أخبرني معاوية، قال: سمعت أبا مريم يذكر عن أبي هريرة أنه سمعه يذكر يقول: «أتقدم رمضان بيوم من شعبان أحب إلي من أن أفطر يومًا من رمضان، وأتأخر عن الأضحى بيوم أحب إلي من أن أستقبله؛ لأن الأضحى ثلاثة أيام»[(٥)].

فقد ثبت هذا عن خمسة من الصحابة ولا يعرف لهم مخالف.

فإن قيل: فقد روى ابن المنذر بإسناده عن عبيدالله بن موسى، عن ابن أبي

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سبق تخريجه.

ليلى، عن المنهال، عن زر، عن علي قال: «الأيام المعلومات يوم النحر وثلاثة أيام بعده اذبح في أيها شئت وأفضلها أولها»[١].

وروى ابن المنذر بإسناده عن عبيدالله بن موسى، عن أبي ليلى، عن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس أنه قال: «الأيام المعلومات يوم النحر وثلاثة أيام بعده أيام التشريق»[٢].

وروى أبو بكر النيسابوري في «الزيادات»: نا محمد بن يحيى، قال: نا أبو داود، عن طلحة بن عمرو الحضرمي، عن عطاء، عن ابن عباس أنه قال: «الأضحى ثلاثة أيام بعد يوم النحر»[٣]. وهذا يعارض ما رويتموه.

قيل: قد روينا عن علي، وابن عباس مثل قولنا، فإما أن ينتفي ويبقى قول غيرهما أولى على أنا نحمل قول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يوم النحر وثلاثة أيام بعده، اذبح في أيها شئت على ذبح الهدي، فإن المستحب ذبح الهدايا في هذه الأيام. ويحمل قول ابن عباس: الأضحى ثلاثة أيام بعده على أيام الأضحى التي نهى عن صومها، أو التي كان نهى عن ادخار لحم الأضحى بعدها حتى يؤدي إلى الجمع بينهما، ولأنها مدة لقربة متعلقة بالبدن فلا تقدر بأربعة أيام.

دليله: مدة المسح، ولأن اليوم الرابع أبيح له الانصراف إلى أهله قبل عودة فلا يكون وقتًا للذبح.

دليله: الخامس، ولأنه وقت لا يجب فيه المقام بمنى، أو نقول: يوم يجوز النفر فيه، أشبه ما ذكرنا.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) رواه البيهقي (٩/ ٢٩٦).

وقد قيل: يوم لا تجب فيه الأضحية فلا يكون وقتًا للذبح، وهذا لا يصح على أصلنا؛ لأنه ينتقض بأيام الثلاثة، ولأنه يفسد من وجه آخر، وذلك أنه لا يمتنع أن لا يكون وقتًا لوجوبها، ويكون وقتًا لجوازها كالفقير والمسافر لا تجب عليه الأضحية، والأيام الثلاثة وقت لجوازها، وكذلك جميع السنة وقت للعمرة، وليس بوقت لوجوبها عند أبي حنيفة، وكذلك أول وقت الصلاة، وجميع الحول وقت للزكاة، وليس بوقت لوجوبها.

واحتج المخالف: بما روى أبو بكر النيسابوري في «الزيادات»: عن جبير بن مطعم أن رسول الله ﷺ قال: **«أيام التشريق كلها ذبح»**[(١)].

والجواب: أنه يرويه سليمان بن موسى، عن ابن أبي حسين، عن جبير بن مطعم، عن النبي ﷺ.

وقد قيل: أنه لم يسمع ابن أبي حسين من جبير بن مطعم إنما يروي عن شهر أكثر روايته، فدل على أن الحديث واهٍ، وعلى أن الخبر يقتضي ذبحًا واحدًا، ونحن نقول: إنه وقت لذبح واحد، وهو غير الأضحية كالهدي، ويكون لتخصيصه بالذكر فائدة؛ لأن الذبح مستحب في هذه الأيام، وليس كذلك سائر الأيام؛ لأن الذبح غير مندوب إليه فيها.

وقيل: في جوابه أن قوله: **«أيام التشريق كلها»** والمراد به: أكثرها لا جميعها، كما قال تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، ولم تؤت ملك سليمان ولا شيئًا منه، وقال تعالى: ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٤٤]، ولم يفتح عليهم من باب الرحمة شيء، وقال تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾

---

(١) رواه أحمد (٤/ ٨٢)، والدارقطني (٤/ ٢٨٤)، والبزار (٣٤٤٣)، والبيهقي (٩/ ٢٩٦).

[الأحقاف: ٢٥]، وما دمرت بيوت المؤمنين ولا السماوات والأرض.

واحتج: بنهي النبي ﷺ عن صيام ستة أيام، وقال: «**إنها أيام أكل وشرب ونحر**»[1].

والجواب: أن المعروف «وذكرًا»، ثم نحمل ذلك على الهدايا ثم نحمله على أكثرها.

واحتج: بأنه يوم سن فيه الرمي أو يوم يصح فيه الرمي، وكان وقتًا للأضحية كاليوم الأول والثاني.

والجواب: أن المعنى في الأصل أنه يجب فيه الرمي، وهذا لا يجب فيه أو لأنه لا يباح له الرجوع إلى أهله، وهذا يباح له، وعلى أن وقت الذبح غير معتبر بالرمي؛ بدليل: أن الرمي يدخل وقته ليلة النحر بعد نصف الليل، ولا يجوز الذبح فيه عندنا وعند مخالفنا، ولأن الرمي ضعف في هذا اليوم حتى جاز تركه فلم يكن وقتًا للذبح.

واحتج: بأنه يوم من أيام منى، فكان وقتًا للذبح.

دليله: ما ذكرنا.

والجواب: أن كونه يوم من أيام منى لم يدل على إيجاب الرمي فيه، كذلك لا يدل على صحة الذبح فيه، والمعنى في الأصل ما ذكرنا.

واحتج: بأنه يوم يستدام تحريم الصوم فيه، فوجب أن يستدام جواز الذبح فيه.

أصله: ما ذكرنا.

---

(١) رواه عبدالرزاق (٧٣٢٠)، (٧٨٨٥).

والجواب: أن يوم الفطر يستدام تحريم الصوم فيه، وليس بوقت للذبح، والمعنى في الأصل ما تقدم.

مسألة: يجوز ذبح الأضحية والهدي ليلًا في أصح الروايتين، نقلها يعقوب ابن بختان، والميموني فقال في رواية يعقوب: لا يضحى بالليل، فإن ذبح بالليل فلا بأس، وكذلك نقل الميموني: يذبح بالليل إلا الأضحية أول يوم يذبح بالنهار، وفيما سوى أول يوم متى شاء من ليل أو نهار. وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي.

وفيه رواية أخرى: لا يجزئ ذبحها ليلًا، ويكون عليه البدل، وهو ظاهر ما نقله حنبل، وصالح، والمروذي، فقال في رواية حنبل: لا يصح بالليل، فكره ذلك، وكذلك نقل صالح: النحر بالليل مكروه، ولذلك نقل المروذي: لا يذبح بالليل. وهو قول مالك.

وجه الأولة: قوله ﷺ: «**لا يذبح إلا مسنة فإن عسر عليكم فاذبح الجذعة**»[١]، ولم يفرق بين الليل والنهار، ولأنه أحد الزمانين؛ فصح ذبح الأضحية في جنسه.

دليله: النهار.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**لا تذبحوا بالليل**»[٢]، ونهى أن يذبح الرجل ليلًا[٣].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) لم أجده، وانظر ما بعده.

(٣) رواه الطبراني بمعناه في «الكبير» (١١٤٥٨)، وانظر: «السلسلة الضعيفة» (٤٧١١)، بلفظ: «نهى أن يضحي ليلًا».

والجواب: أن هذا محمول على طريق الاستحباب لئلا يتغير اللحم وينتن.

واحتج: بما روي عن جماعة من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[١] قالوا: الذبح يوم النحر ويومان بعده، فنصوا على الأيام.

والجواب: أن الأيام تطلق ويراد بها الليل، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴿٤١﴾﴾ [آل عمران: ٤١]، والمراد به الليالي والأيام.

واحتج: بأنها قربة تتعلق بالعيد تضاف إليه لا يجوز تقدمها قبله، فلم يجز أن تفعل ليلًا كالصلاة.

والجواب: أن وقت الذبح أعم، ألا ترى أن جميع النهار وقت للذبح وليس بوقت للصلاة، وكذلك ما بعده من يومي التشريق، ولأن صلاة الفطر عيد لا تجوز ليلًا، وصدقة الفطر تجوز ليلًا.

واحتج: بأنه ذبح أضحيته وهديه ليلًا فلم تجز عنه.

دليله: إذا ذبح ليلة النحر.

والجواب: أنه لم يجزه هناك؛ لأن وقت الذبح لم يدخل، وهو صلاة الإمام، ألا ترى أنه لو ذبح نهارًا بعد طلوع الفجر لم يصح.

واحتج: بأنه إذا ذبحها ليلًا أنتن اللحم وتغير، وفات المقصود، فيجب أن يمنع منه؛ ولهذا قلنا: يختص بالذبح الحرم ليلًا يؤدي إلى هذا المعنى إذا ذبح خارج الحرم وحمل إليه.

والجواب: إنه إنما يجوز له ذلك بشرط السلامة، فإن فسد إلى الغد كان عليه ضمانه.

---

(١) سبق تخريجه.

مسألة: يجوز أن يذبح الهدي والأضحية كتابي في أصح الروايتين، نقله حنبل، فقال: لا بأس أن يذبح اليهودي والنصراني نسيكة المسلم، والمسلم أحب إلي. وهو اختيار أبي بكر، وبه قال أبو حنيفة والشافعي.

وفيه رواية أخرى: لا يجوز أن يذبح ذلك إلا مسلم، نص عليه في رواية الميموني وابن منصور، فقال في رواية الميموني: لا يذبح الأضحية إلا مسلم، فأما غير ذلك من أهل الكتاب فيذبح إلا المجوسي.

وكذلك نقل ابن منصور أنه سئل: هل يذبح أهل الكتاب للمسلمين؟ قال: أما النسك فلا. وهو قول مالك.

وجه الرواية الأولى: أن كل من كان من أهل الذكاة جاز أن يتولى ذبح الأضحية والهدي كالمسلم، ولأن القربة إنما تعتبر في الأضحية حال إيجابها ونذرها دون حال الذبح، بدلالة: أن من نذر أضحية ثم نسي فذبحها وهو يظن أنها شاة لحم أجزأت، وإن كانت القربة معدومة منه حال الذبح، وأكثر ما في ذبح الكافر عدم القربة منه، فلم يؤثر ذلك.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنا لا نستعين بمشرك»[1].

والجواب: أن هذا محمول على غير مسألتنا.

يبين صحة هذا: أن هذا الخبر ورد على سبب، وهو أن مشركًا أراد أن يغزو مع النبي ﷺ فقال النبي ﷺ: «إنا لا نستعين بمشرك».

واحتج: بما روى عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «لا يذبح

---

(١) رواه مسلم في الجهاد (١٨١٧).

أضاحيكم إلا طاهر»[١]، وأراد بذلك المسلم؛ لأن النجس لا يمنع من الذبح.

والجواب: إن هذا محمول على الاستحباب دون الإيجاب.

واحتج: بأن ما لم يجز أن يتقرب به الكافر عن نفسه لم يجز أن يفعله عن غيره كالحج.

والجواب: أنه باطل بتفرقة لحم الأضحية فإنه لا يصح فعله عن نفسه على وجه القربة، ويجوز أن يفعله عن غيره على طريق الوكالة، ثم المعنى في الحج أنه لا يقع إلا على جهة القربة، فلم يصح أن يتولاه الكافر، والذبح قد يقع على غير جهة القربة، وهو حال النسيان، فصح أن يتولاه الكافر.

واحتج: بأنه كافر، فلم يصح أن يذبح الهدي والأضحية كالمجوسي.

والجواب: أن المجوسي ليس من أهل الذكاة، ألا ترى أنه لا يصح منه ذبح غير الأضحية، وهذا من أهل الذكاة، فكان من أهل الأضحية كالمسلم.

فإن قيل: فذبح اليهودي يفضي إلى تحريم جزء منها، وهو الشحوم المحرمة عليهم، ولا يجوز تفويت جزء منها.

قيل: لا فرق عند هذا القائل بين أن يليها نصراني لا يوجب تحريم شيء منها وبين اليهودي الذي يوجب تحريم ذلك، على أن فوات جزء منها لا يمنع القربة، كالجزء الذي يأكله صاحب الأضحية.

مسألة: إذا اشترى شاة ونوى في حال الشراء أن تكون أضحية لم تكن أضحية إلا أن يوجبها بالقول، أومئ إليه في رواية صالح، وعبدالله: إذا اشترى الشاة فماتت، فإن أوجبها وسمى أنها أضحية ذبحت عنه. وظاهر هذا: أن الإيجاب

---

(١) رواه الديلمي في «الفردوس» (٧٧٨٠)، وبنحوه رواه البيهقي (٩/ ٢٨٤).

يتعلق بالتسمية، وهو ظاهر كلام الخرقي؛ لأنه قال: وإيجابها أن يقول: هي أضحية، وهو قول الشافعي، قال أبو حنيفة: تكون أضحية بالنية.

دليلنا: أنه عقد قربة يصح بالنطق، فلا يصح بالشراء مع النية.

أصله: الوقف والعتق بالصفة، وذلك أنه لو ابتاع عبدًا ونوى عتقه، أو ابتاع أرضًا ونوى إيقافها، لم يعتق ولم تصر وقفًا، ولا يلزم عليه إذا اشترى عروضًا بنية التجارة أن الحول ينعقد بذلك، ويجب إخراج الزكاة منه إذا تم الحول؛ لأن ذلك لا يصح بالنطق؛ لأنه إذا ملك المتاع بنية القنية، ثم قال: جعلته للزكاة لم يصر للزكاة، ولم ينعقد الحول عليه بهذا القول عندهم وعندنا، على إحدى الروايتين، ولا يلزم عليه شراء الوكيل للموكل بالنية أنه يصح له، وكذلك شراء الوصي للرقبة الموصى بعتقها بالنية أنه يتعين بذلك؛ لأنه ليس بقربة.

وقيل: بأن جعلها أضحية سبب يزيل الملك على وجه التقرب إلى الله عَزَّوَجَلَّ، والابتياع بسبب يحصل به الملك، فلم يجز اجتماعهما لتضادهما، كما أن الرجل إذا ابتاع عبدًا ونوى إعتاقه حال الابتياع لم يعتق؛ لأن العتق يزيل الملك، والابتياع يجلب الملك، والمخالف يمنع هذا الوصف، ويقول: إيجاب الأضحية لا يقتضي إزالة الملك عندنا، وإنما يقتضي تغيير الواجب فيها، فهو مثل أن يشتري عبدًا ينوي أن يعتقه عن كفارة ظهار أنه يتعين، ولا يجوز العدول عنه، فأما العتق فإنه يزيل الملك، ولا تأثير للنية في إزالة الملك؛ فلهذا لم يعتق عليه، ولأن النذر في إزالة الملك عن العين على وجه القربة فوجب أن يفتقر إلى اللفظ كما لو وقف وأعتق.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ **أنه أمر حكيم بن حزام أن يشتري له أضحية**[١]، فلو لم تصر أضحية بالشراء لما أمره بشرائها.

والجواب: أنه أمره بشرائها ليضحي بها في الثاني، وسماها أضحية على عادة العرب في لغتها باسم الشيء ما يؤول إليه، كما قال تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٞ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ۝٣٠﴾ [الزمر: ٣٠]. ويدل عليه: أنه سماها أضحية في حال الشراء، ولا يكون هذا إلا على ما ذكرنا.

واحتج: بقوله ﷺ: «**وإنما لامرئ ما نوى**»[٢].

والجواب: أن هذا محمول على غير مسألتنا بما ذكرنا.

واحتج: بأن من له يسار فهو مأمور بأن يضحي، فإذا اشترى شاة بنية الأضحية تعين المأمور في الشراء كما لو أمر رجلًا أن يشتري له شاة فاشتراها ونوى أن يكون للأمر تعين المأمور في المشترى، وكما لو أوصى بأن يشتري له رقبة فاشترى الوصي رقبة ونوى أن يعتقها عن الميت تعينت الوصية في المشتراة.

والجواب: أن الإنسان مندوب إلى العتق بقوله ﷺ: «**من أعتق رقبة أعتق الله عنه بكل عضو منها عضوًا من النار**»[٣]، ثم ثبت أنه لو ابتاع عبدًا ينوي عتقه، لم يتعين عليه عتقه، وكذلك الوقف، ثم لا يصح هذا فيما استشهدوا به من الوكيل؛ وذلك أن الملك هناك يقع للوكيل عندهم، ويتعلق حقوق العقد به، فلا معنى لقولهم أنه يتعين الشراء للمأمور، وعلى أنه لما لم يصح أن يجعله

---

(١) رواه أبو داود في البيوع (٣٣٨٦)، والترمذي في البيوع (١٢٥٧). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) سبق تخريجه.

(٣) رواه البخاري في كفارات الأيمان (٦٣٣٧)، ومسلم في العتق (١٥٠٩).

لموكله بلفظه بعد دخوله في ملكه لهذا جاز أن يصرفه إليه بالنية في حال الشراء، وكذلك الوصي، وكذلك عروض التجارة، وليس كذلك الأضحية، فإنه يمكنه أن يجعلها أضحية بلفظ بعد دخولها في ملكه، فلم يجز أن يصرفها إلى الأضحية بالنية حال الشراء.

واحتج: بأنه لو ساق بدنة وقلدها، قام ذلك مقام الإيجاب بالقول، كذلك إذا اشتراها منه للأضحية يجب أن يقوم ذلك مقام الإيجاب بالقول.

والجواب: أنا لا نسلم، وإنما اختلفت الرواية عنه: هل يصير محرمًا بتقليدها وسوقها؟ فنقل الأثرم: لا يصير بذلك، ولا بالتلبية، وإنما يصير بالنية. ونقل عبدالله فيمن قلد وأشعر فقد أحرم.

مسألة: يجوز شرب لبن الأضحية والهدي إذا استغنى عنه الولد، نص عليه في رواية علي بن سعيد فقال: ويشرب من لبن الأضحية إذا لم يجحف بها. وهو قول الشافعي. قال أبو حنيفة: لا يجوز شرب لبنها، ولا ينتفع بها في حياتها بجز صوفها، وحلب لبناها.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ۝٣٣﴾ [الحج: ٣٣]، قال عطاء: الأجل المسمى نحرها، والمنافع شرب لبنها.

وروي أن علي بن أبي طالب رأى رجلًا يسوق بدنة معها ولدها فقال: «لا تشرب من لبنها إلا ما فضل عن ولدها، فإذا كان يوم النحر فانحرها وولدها»[1]. ولا يعرف له مخالف، ولأنه انتفاع لا يضر بالأم والولد، وفي ترك الانتفاع به إتلاف له، فجاز ذلك كالركوب، ولا يلزم عليه الشعر؛ لأنه لا

(١) رواه البيهقي (٥/ ٢٣٦) بنحوه.

يتلف بترك الانتفاع به، بل يبقى إلى وقت الذبح، ولأن اللبن إذا ترك في الضرع أضر بالأضحية وأحدث لها وجعًا وسقمًا، وإن حلبها لم يبق اللبن إلى المحل وفسد، فرخص له في شربه، ويخالف الولد والصوف فإنهما لا يوجد فيهما هذا المعنى؛ فإن الولد يمكن سوقه، والصوف لا ضرر عليه في تركه.

فإن قيل: يرش عليه ماء باردًا فينقطع اللبن.

قيل: لا نعلم صحة ذلك، على أن الحلب والانتفاع به خير من قطعه.

واحتج المخالف: بأن اللبن متولد من الأضحية فهو كالولد والصوف، وقد نص أحمد في رواية حنبل ومحمد بن موسى في الأضحية: إذا ولدت عنده نحرها وولدها. وقال في رواية ابن منصور: يكره جز صوفها إلا أن يطول.

والجواب عنه: ما ذكرنا من الإضرار بها إذا لم يحلب لبنها.

واحتج: بأنه ممنوع من الانتفاع بصوفها، فمنع من الانتفاع بلبنها.

أصله: جزاء الصيد والجناية.

والجواب: أنه إن كان القياس عليه قبل التسليم إلى الفقراء فنظيره هٰهنا أن يحصل الذبح ويدفع إلى الفقراء، فلا يجوز أن يعود في شيء منه.

مسألة: فإن ولدت الأضحية ذبح ولدها كما يذبحها، نص عليه في رواية حنبل ومحمد بن موسى، خلافًا لأبي حنيفة في قوله: يتصدق بالولد؛ فإن ذبحه فنقص بالذبح تصدق بمقدار النقصان.

دليلنا: أن هذا الحكم ثبت للولد على طريق السراية، فيجب أن يسري إليه ما تعلق بالأم، كولد أم الولد.

واحتج المخالف: بأن سنه ناقص عن سن الضحايا، فلم يجز عن الأضحية كما لو عينه ابتداءً.

والجواب: أنه لا يجوز اعتبار إفراده بالحكم به إذا كان على وجه البيع كالحمل لا يصح إفراده بالبيع كالحمل، لا يصح إفراده بالبيع، ويصح تبعًا.

مسألة: لا يجوز بيع جلد الأضحية، نص عليه في رواية حنبل، فقال: لا يباع جلد الأضاحي، ولا يعطى للجازر بأجرته، وينتفع بها، ونحو ذلك نقل أبو طالب، والميموني، وإسحاق بن منصور، وجعفر بن محمد في إحدى الروايات.

وفيه رواية ثانية: يجوز بيعه بدراهم، ويتصدق بها، نص عليه في رواية ابن منصور، وقد سأله عن جلود الأضاحي ما يصنع بها؟ قال: ينتفع بها ويتصدق بها ويبتاع ويتصدق بثمنها حديث ابن عمر[(١)].

وفيه رواية ثالثة: يجوز بيعها بقماش البيت، نص عليه في رواية أحمد بن القاسم فقال في جلد الأضحية: يستحب أن يكون منها في المحل أو الشيء مما يستعمل في البيت.

وفيه رواية رابعة: يجوز بيع جلود الإبل والبقر، ويتصدق به، ولا يباع جلد الشاة، نص عليه في رواية جماعة، فقال في رواية جعفر بن محمد، وقد سأله عن جلد البقرة فقال: روي عن ابن عمر أنه قال: «يبيعه ويتصدق به»[(٢)]، وهو مخالف بجلد الشاة يتخذ منه مصلى، وهذا لا ينتفع به في البيت، جلد البقرة يبلغ كذا.

وفي رواية الميموني في مسك البدن: يباع ويتصدق بثمنه؛ لأن جلد البعير والبقرة ليس ينتفع به أحد، وجلد الشاة يتخذ لضروب.

وقال في رواية الأثرم: ابن عمر كان يقول في جلد البقرة: يباع ويتصدق به، كأنه يذهب إلى أن يمنعه كثير.

---

(١) رواه مسدد كما في «إتحاف الخيرة المهرة» (٢٦٣٠). وقال: «رجاله ثقات».

(٢) سبق تخريجه.

قال أبو بكر الخلال في كتابه: ما حكاه ابن القاسم من أنه يستحب أن يكون فيها المنخل، العمل عنده على ما رواه أبو طالب وغيره: أن لا يباع أصلًا إلا جلد البقرة.

وقال مالك، والشافعي: لا يجوز بيعها على الإطلاق.

وقال أبو حنيفة: يشتري به متاع البيت. قال محمد: مثل الغربال والمنخل، ولا يشتري به ما يؤكل.

دليلنا: ما روى أبو بكر الأثرم بإسناده عن علي كرم الله وجهه قال: «**أمرني رسول** ﷺ **أن أقوم على بدنه، وأمرني أن أقسم جلودها وحلالها، ولا أعطي الجازر منها شيئًا**»[1]. فوجه الدلالة: أنه أمره بقسمة الجلود، والأمر يقتضي الوجوب، وبيعها يمنع قسمتها.

فإن قيل: أجمعنا على أنه لا يجب قسمة الجلد؛ لأن له أن ينتفع بها في البيت بأن يجلس عليها بعد دباغها.

قيل: إنما يجوز ذلك في التطوع، فأما نذرها وجعلها أضحية فلا يجوز على اختلاف في المذهب على أنه مأمور بقسمتها بحديث علي، ويجوز له الانتفاع بها بالإجماع، فصار مخيرًا بين القسم والانتفاع، فلا يجوز أن يعدل إلى قسم ثالث وهو البيع، كما في قول النبي ﷺ في السمن إذا ماتت فيه الفأرة: «**وإن كان جامدًا فألقوها وما حولها، وإن كان ذائبًا فأريقوه**»[2].

وقد دل الدليل على جواز الاستصباح به، فخيرنا بينهما، ومنعنا من البيع؛ لأنه قسم ثالث لم يدل الدليل عليه.

---

(١) رواه البخاري في الحج (١٦٣٠)، ومسلم في الحج (١٣١٧).

(٢) رواه أبو داود في الأطعمة بنحوه (٣٨٤٢)، وأحمد (٢/ ٢٦٥). قال الألباني: «شاذ».

وروى الأعرج عن أبي هريرة: من باع جلد أضحيته فلا أضحية له[١].

وأيضًا: فإن ما لا يجوز بيعة بغير متاع البيت لم يجز بيعه بمتاع البيت.

أصله: اللحم، ولأنه جزء من أجزاء الأضحية، فلا يجوز بيعه كاللحم.

وذكر أبو الحسين البغدادي في تجريده: أنه يجوز بيع اللحم بما ينتفع به في البيت، لكن الأفضل في اللحم الأكل والصدقة؛ لأن منفعته تتعجل.

واحتج المخالف: بأن بيعه بقماش البيت أنفع للفقراء من قسمته بينهم؛ لأنه ينتفع بذلك القماش بالعارية الفقراء والجيران، فهو أبلغ.

والجواب: أن هذا يوجب بيع اللحم بقماش البيت؛ لأنه أنفع من الوجه الذي ذكروا، ومع هذا فلا يجوز.

واحتج: بأنه مخير بين الاستمتاع والصدقة، فجاز أن يتعوض عنه بما ينتفع به، كاللقطة.

والجواب: أنه يبطل باللحم، وأما اللقطة فقد ملكها.

مسألة: إذا نذر أن يضحي بشاة بعينها فلم يذبحها حتى مضت أيام النحر ذبحها، وفعل بها ما كان يفعل في وقتها، نص عليه في رواية الحسن بن ثواب، وأبي الحارث عنه في الأضحية والبدنة تضيع فيشري غيرها ثم يجدها: ينحرهما جميعًا وإن كان في غير أيام التشريق، وبهذا قال الشافعي.

وقال أبو حنيفة: إذا مضت أيام الذبح سقط الذبح، ولزمه أن يتصدق بها، وإن ذبحها بعد أيام النحر تصدق بها، وبالنقصان الحادث بالذبح.

دليلنا: أن الذبح واجب في أداء الأضحية، وكل ما وجب في أداء العبادة وجب في قضائها.

---

(١) رواه الحاكم في (٢/ ٣٩١)، والبيهقي (٩/ ٢٤٩)، عن الأعرج، عن أبي هريرة مرفوعًا.

دليله: شرائط الصلاة والصيام والحج، فإن ما يجب من فعل أو قول يستوي فيه الأداء والقضاء، كذلك هٰهنا.

ولا يلزم عليه الجمعة أنه لا يعتبر في قضائها ما يعتبر في أدائها من الخطبة والعدد؛ لأن الجمعة تسقط بفواتها، ولا يجب قضاؤها، وإنما يجب بالانتقال إلى بدلها، وهو الظهر؛ لأن الفرض في يوم الجمعة هو الجمعة.

ولا يلزم عليه من فاتته صلاة في الحضر فأراد قضاءها في السفر فإنه يقضيها عندنا صلاة حضر كما كان يؤديها.

ولا يلزم عليه الصلاة إذا فاتت أنه يسقط الأذان في القضاء؛ لأن الأذان ليس بواجب في الأداء فلم يجب في القضاء، وعلى أنا نستحب في الفائتة إذا كانت واحدة كما نستحبه في الأداء، وإنما لا نستحبه في الكثرة كما لا نستحبه للصلاة الثانية من المجموعتين، ونستحبه للأولى.

فإن قيل: الأضحية لا تقضى عندنا، بل تسقط بفوات وقتها قبل إخراجها إلى أهلها [والأضحية المنذورة لا تسقط؛ لأن إيصالها إلى أهلها][1] بالنذر المتقدم، فدل على أنها لم تسقط.

فإن قيل: فعندكم لا يجب إخراج الأضحية، ويجوز له أكل جميعها.

قيل: إذا تطوع بالأضحية وجب عليه أن يتصدق بجزء منها، ولا يجوز له تركه. وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية حنبل، والمروذي: يأكل ثلثًا، ويهدي ثلثًا، ويتصدق بثلث، وهذا في الأضحية التي يتطوع بها، فأما الأضحية التي نذرها وأوجبها على نفسه فالمنصوص عن أحمد: أنه لا يجوز له أن يأكل من النذر شيئًا.

وذكر أبو بكر في كتاب التفسير: يجوز له أن يأكل منها. وإذا ثبت هذا كانت

---

(١) ما بين المعقوفين زيادة من المحقق لم تذكر بالأصل.



قربة خصها على الفقراء واجبة في حال الأداء بقيت في حال القضاء.

وقياس آخر: وهو أن كل وقت وجب إخراج الأضحية إلى أهلها فيه وجب ذبحها فيه.

فصل: يوم النحر وأيام التشريق.

فإن قيل: المعنى في تلك الأيام أن الذبح قربة فيها، وليس بقربة في غيرها فلهذا سقط.

قيل: لا نسلم أنه ليس بقربة بل هو قربة، ولهذا لو ذكر أضحية ولم يكن الثواب فيه كالثواب في ذبح الأضحية في وقتها؛ لأنه إذا كان يستحب قربة الذبح في كل وقت فالذبح الذي لا يتوصل إلى اللحم[1]؛ لأنه يجب أن يثاب عليه، فيكون اختصاص إراقة الدم بهذه الأيام يكون زيادة الثواب وتأكيد الترغيب فيها.

وقياس آخر: وهو أن النحر أحد مقصودي الأضحية فلم يسقط بفوات الذبح كالتسليم إلى المساكين.

واحتج المخالف: بما روي عن علي[2]، وابن عباس[3]، وابن عمر[4] أنهم قالوا: أيام النحر ثلاثة أفضلها أولها. فلو كان الذبح بعد مضي هذه الأيام قربة لم يكن لتخصيص هذا الحكم بها معنى.

---

(١) هكذا بالأصل، ولعل سقطًا في الكلام.

(٢) رواه ابن حزم في «المحلى» (٧/ ٣٤٠)، والطحاوي في «أحكام القرآن» (٢/ ٢٠٠)، وابن أبي حاتم في «التفسير» (٢/ ٣٦٠)، وعزاه في «كنز العمال» (١٢٢٧٨) لعبد بن حميد وابن أبي الدنيا.

(٣) لم أجده بهذا اللفظ.

(٤) رواه ابن حزم في «المحلى» (٧/ ٣٤٠).

والجواب: أنهم أرادوا بذلك أيام الأداء لو أرادوا في غير المنذور.

واحتج: بأن هذه عبادة مؤقتة لا يتطوع بمثلها في غيره من الأوقات، فوجب أن تسقط بفوات وقتها، كالرمي والوقوف وصلاة الجمعة.

والجواب: أنا لا نسلم أنه لا يصح التطوع بمثلها لما بينا، وهو أنه يثاب في الذبح المتطوع به، وعلى تفرقة اللحم وإن لم يكن أضحية، ولم يكن ثوابها كثواب الأضحية في وقتها.

وجواب آخر: وهو أنه لا يمتنع أن لا يتطوع بمثلها في غير وقتها، ويصح فعل الواجب فيه، كما قالوا: إذا أصفرت الشمس صحت العصر وإن لم يصح شيء من التطوع، ولأنه إن لم يصح منه التطوع في هذا الوقت فقد صح منه الفرض؛ بدليل: أنه لم يصح منه جزاء الصيد وفدية الأذى واللبس وذبح هدي القران والتمتع والقضاء واجب، فكان اعتباره بهذه الذبائح الواجبة أولى. ثم المعنى في الرمي والوقوف والجمعة أنه يسقط بفوات وقته، والأضحية المنذورة لا تسقط؛ لأن إيصالها إلى أهلها واجب بالنذر المتقدم، فبان الفرق بينهما.

واحتج: بأنه نسك مؤقت بأيام النحر لا تعلق له بالبدن، فوجب أن يسقط بفوات الوقت.

دليله: الصيد، ورمي الجمار، وإذا سقط الذبح تصدق بها على جهتها؛ لأن الإيجاب تعلق بهذه العين على وجه القربة بالذبح، والذبح يسقط؛ لأنه خرج من أن يكون قربة، فوجب عليه أن يتصدق بها.

والجواب: أن تأتي[1] به توجب لا موجب سقوطه بفوات وقته، يدل عليه الصلاة والصيام، فإنه لا يسقط بفوات الوقت إلى غير بدل، كذلك هٰهنا.

---

(١) هكذا بالأصل ولم تتضح لي.

ثم المعنى في الأصل ما تقدم، وهو أن صلاة العيد والرمي يسقط بفواته، والأضحية المنذورة لا يسقط إيصالها إلى أهلها.

مسألة: إذا ذبح أضحية غيره بغير إذنه ونواه بها أجزأت عن صاحبها، ولا ضمان عليه، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية الأثرم في رجلين ضحى هذا بأضحية وهذا بأضحية هذا: يترادان اللحم، ويجزئ.

وقال ابن منصور: قلت لأبي عبدالله: إذا ذبح الرجل أضحية غيره غلط بها يجزيه، وقد ضمن، ولا يجزئ عن الآخر؟ قال أحمد: يترادان اللحم، وقد أجزأ عنهما إذا ذبح هذا أضحية هذا، وهذا أضحية هذا.

فظاهر هذا أنه حكم بالإجزاء عن صاحبها، ولم يوجب الضمان، وبه قال أبو حنيفة.

وقال ابن القصار المالكي: عندنا أن هذا يفصل، فإن لم تكن واجبة فهل يجزئ عن صاحبها على روايتين، وإن كانت واجبة أجزأت عن صاحبها، وهل يغرم الذابح النقصان بالنقص؟ على احتمال في المذهب، واختار أنه لا يضمن.

وقال الشافعي: تجزئ عن صاحبها، ويضمن الذابح النقصان فيتصدق به.

وقال داود: لا تجزئ عن صاحبها، وتكون ميتة، وكذلك إذا غصب شاة فذبحها أو غصب سكينًا وذبح بها.

فالدلالة على أنها مباحة مجزية: قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣]. والذكاة في اللغة: العقر، وقد وجد ذلك، وفي الشريعة: في الحلق واللبة بقوله ﷺ: «**الذكاة في الحلق واللبة**»[1]، وقد وجد ذلك، فهو عموم في المأذون وغيره، وكذلك قول

(١) سبق تخريجه.

النبي ﷺ: «ما أنهر الدم فكُل»[١]، وهذا عام؛ لأن هذا الذابح مأذون له من جهة العرف؛ لأن الناس لا يتولون ذبح أضاحيهم بأنفسهم، وإنما يتولى لهم غيرهم، وإذا كان مأذونًا له يجب أن تكون مباحة؛ ولأن القربة بإيجابها، ولا يعتبر التقرب بذبحها؛ بدليل: أن الإيجاب لا يصح إلا ممن هو من أهل الإيجاب، والذبح لا يفتقر إلى نية؛ بدليل: أنه لو ذبحها يعتقدها شاة لحم أجزأته.

واحتج المخالف: بقوله ﷺ: «من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد»[٢]، ولا خلاف أن ذبح شاة الغير بغير إذن صاحبها ليس عليه أمر النبي ﷺ.

والجواب: إن ذبح أضحية الغير عليه أمره؛ لما بينا أنه مأذون له من جهة العرف، على أن هذا محمول على غير مسألتنا.

واحتج: بأن الأصل في البهيمة التحريم، فلا يثبت إباحتها إلا بدليل.

والجواب: أنا نقابله فنقول: الأصل في هذه البهيمة أنها مال، ويجوز ثبوت اليد عليها، ومحكوم بطهارتها، فمن زعم أنها قد خرجت عن حكم المال بهذا الذبح ووجب رفع اليد عنها ويحكم بنجاستها فعليه الدليل.

فصل

والدلالة على نفي الضمان أنها أضحية واقعة موقعها مجزية عن صاحبها، فوجب أن لا يجب الضمان على ذابحها كما لو ذبحها بإذن صاحبها، وكما لو ذبحها صاحبها أنه لا يضمن النقصان.

ولا يلزم عليه إذا نذر أضحية غير معينة فذبح غيره شاة من غنمه أنه يضمن؛ لأنها لا تجزئ عن صاحبها.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) علقه البخاري في الاعتصام، ورواه مسلم في الأقضية (٧١٨).

ولا يلزم عليه شاة القصاب إذا ذبحها غيره بغير إذنه أنه يضمن لقولنا: أضحية.

وأيضًا: فإن العادة قد جرت بأن الناس لا يتولون ذبح أضاحيهم بأنفسهم، وإنما يتولى لهم غيرهم، وإذا كان كذلك صار الذابح كالمأذون له من جهة العادة فلا يضمن، وهذا كما قلنا فيمن قدم طعامه إلى بين يدي قوم فأكلوا لم يضمنوا، وصاروا كالمأذون لهم من جهة العادة.

وكذلك من رمى القمامات في الطريق فأخذ إنسان لم يضمن لهذه العلة.

ولا يلزم عليه شاة القصاب؛ لأن العادة لم تجر بأن يتولى له ذبحها غيره.

فإن قيل: العادة هٰهنا مختلفة؛ لأن من الناس من يتولى الذبح بنفسه، ويراه قربة، ومنهم من يولي غيره، ولا يجوز أن يتفق الجميع على ترك الأفضل والقربة.

وقد روى عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «**يا فاطمة قومي فاشهدي أضحيتك، فإنه يغفر لك بأول قطرة تقطر من دمها كل ذنب عملتيه، وقولي: إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له**»[1].

قيل: لو كان المعنى مقصودًا لم يوله النبي ﷺ غيره، وقد ثبت أنه ولى عليًا كرم الله وجهه ذبح بدنه[2]، ولأنه لو كان المعنى الموجب للضمان ما ذكرته لوجب إذا كان صاحبها حاضرًا فتولى غيره ذبحها أنه لا يضمن؛ لأن الغرض قد حصل له.

فإن قيل: فالعادة جارية أن من اشترى شاة للأكل أو فروجًا للمريض أنه

---

(١) رواه الطبراني في «الكبير» (١٨/ ٢٣٩) (٦٠٠)، وفي «الأوسط» (٢٥٠٩)، والبيهقي (٥/ ٢٣٨).

(٢) رواه مسلم في الحج (١٢١٨).

لا يتولى ذبح ذلك بنفسه، ومع هذا فلو سبق رجل فذبحها عنه بغير إذنه ضمن، كذلك هٰهنا.

قيل: ذلك الذبح ليس له وقت معين، وحاده حادية في طلب تعجيل الذبح، وكذلك شاة القصاب قد يؤخر ذبحها طمعًا في بيع لحمها، وقد يعجل ذلك.

فإن قيل: فيجب إذا أضجعها القصاب فجاء رجل فذبحها أن لا يضمن.

قيل: يجوز أن نقول في هذا الموضع: لا ضمان، وإنما يضمن إذا ابتاعها القصاب للحم.

وأيضًا: فإن إراقة دمها واجبة، فهي كالمرتد، وقد ثبت أن قتله لما كان واجبًا لم يكن مضمونًا على قاتله، وإن كان رجلًا من عرض الناس وقتله إلى الإمام، وكذلك الزاني المحصن، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: المرتد يستوي فيه إتلاف الجملة وإدخال النقص في سقوط الضمان يجب أن يستوي هٰهنا إتلاف الجملة والبعض؛ لأن الجملة مأذون في إتلافها، والبعض غير مأذون فيه؛ بدليل: أن صاحبها يجوز له إتلاف جملتها، ولا يجوز إتلاف بعضها.

فإن قيل: الردة أسقطت حرمة دمه، وهذه الشاة حرمة صاحبها باقية، فلم يجز لأحد تفويت القربة فيها.

قيل: ليس في ذبحها إسقاط حرمة صاحبها، ولا تفويت القربة، ألا ترى أنها تجزئ عنه، وتقع موقعها.

واحتج المخالف: بقوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ولا خلاف أن الذابح معتد، فإذا لم يعتدى عليه من جهة الصورة وجب أن يعتدى عليه من جهة القيمة.

والجواب: أنا لا نسلم أنه معتد؛ لأنا قد بينا أنه مأذون له من جهة العرف.

واحتج: بأن ما ضمن من غير الأضحية ضمن من الأضحية.

أصله: الإتلاف وقطع الأطراف.

والجواب: أن غير الأضحية غير مأذون فيه، وذبح الأضحية مأذون فيه من جهة العرف، وكذلك قطع أطرافها غير مأذون فيه، ولأن غير الأضحية لا يتعين ذبحها، وهذه يتعين ذبحها في وقت بعينه، فهو كالمرتد، وعلى أن الإتلاف تفويت لغرض المضحي؛ بدلالة: أنه لا يجزئ عن الأضحية؛ فلذلك ضمن، والذبح تحصيل لغرضه منها؛ بدلالة: الإجزاء، كما لو ذبحها بإذنه.

واحتج: بأنه ذبح أضحية غيره بغير إذنه، وهو من أهل الإذن، والذابح من أهل الضمان، فلزمه ما نقص من قيمتها.

أصله: إذا ذبحها في اليوم الثالث من أيام التشريق.

والجواب: أنا لا نسلم أنه ذبح بغير إذنه، بل هو مأذون له من جهة العرف، ولا نسلم أيضًا اليوم الثالث؛ لأن من أصلنا أن الأضحية لا تفوت بفوات وقتها، وقد قيل: إن ذاك مختلف في كونه وقتًا لها، فلم يحصل له الغرض المطلوب، وفي مسألتنا ذبح في وقت متفق على أنه وقت لها، فحصل له الغرض المطلق.

واحتج: بأن الذبح أحد مقصودي الأضحية، فإذا فعله بغير إذن صاحبها ضمنه.

أصله: تفرقة اللحم.

والجواب: أنا لا نسلم أنه فعله بغير إذنه، وأما إذا فرق اللحم بعد الذبح فإنما ضمن له؛ لأنه لم يتعين على صاحب الأضحية وجوب تفرقة اللحم؛ لأن له أن يأكله ولا يتصدق به، وله أن يعدل عن هذا الفقير إلى غيره، فإذا جاء

غيره وفرقه ضمنه، وليس كذلك الذبح؛ لأنه إراقة دمه واجبة في الجملة، فهي كالمرتد والزاني المحصن أنه لا يجب على من أراق دمهما شيء، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: لا يصح هذا على أصلكم؛ لأن له أن يبدلها بغيرها، فهو مخير بين ذبحها وذبح غيره.

قيل: ما لم يبدلها بغيرها فهي متعينة للذبح، وليس كذلك اللحم؛ لأنه لا يتعين عليه تفرقة جميعه، ولا يتعين لفقير بعينه، وعلى أنا نكره الاستبدال بها، فقد تعينت من هذا الوجه.

فإن قيل: إراقة الدم وإن كان واجبًا فقد فوته غرضًا صحيحًا في الذبح، وهو أن يتولى ذبحها بنفسه، أو شهادة ساعة سفوح دمها.

قيل: قد أجبنا عن هذا فلا وجه لإعادته.

واحتج: بأن من ضمن ما يتلفه من الذبيحة ضمن النقص الذي يلحقها بذبحه قياسًا على من ذبح شاة غيره ولم تكن أضحية، ولا يلزم عليه إذا ذبحها صاحبها؛ لأن لم يضمن ما يتلفه من لحمها؛ لأنه قد جعل له أن يأكل منها؛ لذلك لم يضمن نقصان الذبح.

والجواب: أن ما يتلف المحرم من الهدي الواجب في الإحرام بعد الذبح يضمنه، وما يلحقه من النقصان بذبحه لا يضمنه؛ فبطل هذا الاعتبار.

واحتج: بأن جملته مضمونة عليه؛ لأنه لو قتلها أو فسد لحمها ضمن قيمتها، ومن ضمن الشيء ضمن نقصانه قياسًا على غير الأضحية.

والجواب: عنه ما بينا.

فإن قيل: فما تقولون فيمن نذر أن يتصدق بدراهم فجاء غيره وفرقها بغير إذنه.

قيل: يضمن لما ذكرنا في تفرقة لحمها، وهو أنه لم يتعين عليه صدقة هذه العين؛ لأن له أن يتصدق بدراهم غيرها، وله أن يعطي هذا، وله أن يعطي غيره، فإذا جاء غيره وتصرف فيها ضمن، وليس كذلك ذبحها لما بينا.

فإن قيل: فما تقولون لو نذر أضحية في ذمته فذبح غيره عنه شاة من غنم الناذر هل يجزئ عنه، وهل يضمن الذابح؟.

قيل له: يضمن؛ لأنها لا تجزئ عن صاحبها لعدم تعينه بالنذر، وإذا لم يعين فالقربة لم توجد من جهة الناذر؛ فلهذا لم يجز عنه، ولأنه قد يكون غرضه غير التي ذبحها.

فصل

فإن كانت الأضحية معينة فذبحها ولم ينو بها الناذر بل نوى بها الذابح عن نفسه فهل يقع عن الناذر ويجزئ عنه ويسقط عن الذابح الضمان؟ ظاهر كلام أحمد في رواية ابن منصور أنها تقع عنه؛ لأن قال: إذا ذبح أضحية غيره غلط بها: يترادان اللحم، وقد أجزأ عنهما.

وقوله: غلط بها معناه: ذبحها عن نفسه يعتقد أنها شاته.

فقال: لا تجزئ عنهما، ولا يغرم.

وسألت أبا بكر الشامي فحكى مثل هذا.

ورأيت في مسائل أبي حنيفة: أنها لا تجزئ.

ونقل سندي الخواتمي وأحمد بن القاسم في رجل ساق بدنة لينحرها فضلت منه، فوجدها رجل، فعلم أنها بدنة فنحرها، فقال: إن كان إنما أراد الغصب لم تجزئ عن صاحبها، وإن كان إنما أراد أن ينحرها عن صاحبها أجزأت عنه.

فقيل له: فإن جاء ببدنة فأوقعها لينحرها، فجاء رجل فنحرها وصاحبها قائم، فإن كان نحرها لنفسه يريد لحمها أو يغصب صاحبها لم تجز عن صاحبها، ويضمن، وإن كان إنما أراد معونة الرجل، وأن يكفيه النحر أجزأت عن صاحبها، وهذا صريح من قوله أنه إذا لم ينو بها الأضحية عن صاحبها لم تجز عنه، وعليه الضمان.

وجه الأولة: أن القربة قد حصلت من جهة الناذر بتعينه، فلا اعتبار بنية غيره، ولهذا قلنا: لو ذبحها بنفسه، ونسي أنها أضحية، واعتقد أنها شاة لحم أجزأت عنه، وكذلك لو تولى ذبحها كتابي أجزأت اعتبارًا لحالة الإيجاب، كذلك هٰهنا.

ووجه الثانية: أنا إنما أسقطنا الضمان عن الذابح؛ لأنه مأذون له من جهة العرف، والإذن إنما انصرف في ذبحها عن المالك، فإذا ذبحها عن نفسه فلم يصادف إذنًا، فوجب عليه الضمان.

دليله: غير الأضحية، ولأنه إذا ذبحها عن نفسه صار غاصبًا، وقد بينا أن الغاصب لا تصح الأضحية عنه، ولا عن المالك.

مسألة: إذا أوجب أضحية بعينها ثم أتلفها وجب عليه قيمتها وقت التلف، لا يلزمه أكثر من ذلك، فإن كانت قيمتها تفي بأضحية صرفه فيها، وإن لم تف تصدق به، خلافًا للشافعي في قوله: يلزمه أكثر الأمرين من قيمتها وقت التلف، أو مثلها وقت الذبح، فيشتري به مثلها، وإن زاد على مثلها شارك في أخرى.

دليلنا: أن كل ماله أتلفه أجنبي ضمنه بقيمته، فإذا أتلفه من له به تعلق ضمنه بقيمته، كالرهن بعد القبض لو أتلفه أجنبي كان عليه قيمته، كما لو أتلفه الراهن.

فإن قيل: الأجنبي يضمنها ضمان الأموال، فلزمه قيمتها وقت الإتلاف، والرهن تعلق الحق فيه للمرتهن خاصة، وليس كذلك إذا أتلفها بنفسه؛ لأنه ألزم نفسه أمرين مقصودين لكل واحد منهما:

أحدهما: لحق الله تعالى، وهو التزام القربة.

والثاني: للفقراء؛ لتعلق حقهم؛ فوجب أن يضمنها ضمان الأموال، ويضمنها لله تعالى بمثل الأضحية.

والجواب: أن حق الله فيها الذبح؛ وذلك لا يتقوم، وإنما يتقوم المذبوح، فوجب اعتبار قيمته وقت الإتلاف، فأما بعد الإتلاف فلا يجب اعتبار ما يحدث من الزيادة كسائر المتلفات.

مسألة: العقيقة مستحبة، وهو الذبح عن المولود، وليست بواجبة، نص عليه في رواية الأثرم، وقد سئل عن العقيقة هي واجبة؟ فقال: لا، وقال: وليس فيها شيء أشد من حديث: **«الغلام مرتهن بعقيقته»**[1]، وقال في رواية حنبل: لا أحب لمن أمكنه، وقدر ألا يعق عن ولده؛ لأن النبي ﷺ قال: **«الغلام مرتهن بعقيقته»**، ولا أقول: إنها واجبة. وبهذا قال مالك، والشافعي.

وقال أصحاب أبي حنيفة: ليست مستحبة ولا مسنونة، وإنما هي فعل جائز، فتبين الخلاف معهم أنا نحن نقول: هي مرغوب فيها، ويثاب على فعلها، وعندهم أنه لا يرغب في فعلها، ولا ثواب له على ذلك.

وقال داود: العقيقة واجبة.

---

(١) رواه أبو داود في الضحايا (٢٨٣٧)، (٢٨٣٨)، الترمذي في الأضاحي (١٥٢٢)، والنسائي في العقيقة (٤٢٢٠)، وابن ماجه في الذبائح (٣١٦٥)، وأحمد (٥/ ٧، ١٢، ١٧). قال الألباني: «صحيح».

والدلالة على أنها مستحبة: ما روى أحمد في مسائل عبدالله، نا عبدالرازق، نا ابن جريج قال: أخبرني عطاء، عن حبيبة بنت ميسرة بن أبي خثيم، عن أم كرز الكعبية قال: سألت رسول الله ﷺ عن العقيقة فقال: **«عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة»**[١]، ويروى في لفظ آخر: **«عن الذكر اثنان، وعن الأنثى واحد، ولا يضركم ذكرانًا كن أم إناثًا»**[٢].

وروى أحمد بإسناده في مسائل عبدالله عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: **«عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الجارية شاة»**[٣].

فإن قيل: نحمله على أنه أراد به التطوع والتبريك بذلك.

قيل: لوكان المراد به التطوع لم يفرق بين الغلام وبين الجارية؛ لأنه يجوز أن يتطوع عن الجارية بشاتين، فعلم أن المراد به الاستحباب، ونحن نستحب التفاضل بين الغلام والجارية، ولأن الحكم يجب أن يتعلق بالسبب، والسبب هٰهنا ذكر العقيقة.

وأيضًا: ما روى أحمد في مسائل صالح عن محمد بن جعفر، عن سعيد، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة بن جندب، عن النبي ﷺ قال: **«كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه، ويسمى فيه، ويحلق رأسه»**[٤].

فإن قيل: ظاهره متروك بالإجماع؛ لأن الغلام لا يكون مرتهنًا بشيء؛ إذ ليس له ذنب، فإذا كان كذلك سقط الاحتجاج بظاهره.

---

(١) رواه أبو داود في الضحايا (٢٨٣٤)، والنسائي في العقيقة (٤٢١٦). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه الترمذي في الأضاحي (١٥١٣)، وأحمد (٦/ ٣٨١). قال الألباني: «صحيح».

(٣) رواه الترمذي في الأضاحي (١٥١٣)، وأحمد (٦/ ٣١). قال الألباني: «صحيح».

(٤) رواه أحمد (٥/ ٧).

قيل: معنى قوله: «مرتهن بها»: أنها تضحية وسلامة ودفع البلاء عنه؛ لأنه معرض للأسقام والآلام ما لم يعق عنه، فإذا عق عنه تبرك له، ورجا أن يكون سببًا لبقائه ودفع المحاذر عنه، فهو معرض لذلك حتى يعق عنه، فيكون هذا معنى الارتهان.

وقد قال أحمد في رواية أبي الحارث عن الحسن بن سمرة عن رسول الله ﷺ: «**كل غلام رهينة بعقيقته حتى يذبح عنه يوم سابعه، ويحلق رأسه**»[١]، وقال في رواية حنبل: لا بأس أن يتصدق بوزن شعر الصبي [فضة].

فقد بين أحمد أنه يستحب أن يجمع حلق شعر رأسه والصدقة بوزنه فضة، والعقيقة كما جاء في خبر سمرة، وكما جاء عن فاطمة أنه تصدقت بزنة شعر ولديها مع العقيقة[٢].

وأيضًا: ما روى أحمد في مسائل صالح عن عبدالرازق، عن معمر، عن أيوب، عن حفصة بنت سيرين، عن سلمان بن عامر، عن النبي ﷺ قال: «**مع الغلام عقيقته، فأهريقوا عنه دمًا، وأميطوا عنه الأذى**»[٣].

وأيضًا: روى عبدالله بن أحمد في مسائله بإسناده عن أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية، عن رسول الله ﷺ: «**العقيقة حق، عن الغلام شاتان، وعن الجارية شاة**»[٤].

وروى أحمد في مسائل عبدالله نا إسماعيل، نا أيوب، عن عكرمة: «**أن النبي**

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه أحمد (٦/ ٣٩٠).

(٣) رواه أحمد (٤/ ١٧)، ورواه البخاري في العقيقة (٥١٥٤).

(٤) رواه أحمد (٦/ ٤٥٦).

ﷺ عق عن الحسن بكبش وعن الحسين بكبش»[١].

وروى أبو إسحاق الشالنجي بإسناده عن علي قال: عق رسول الله ﷺ عن الحسن أو الحسين بشاة، فقال: «**يا فاطمة، احلقي رأسه، وتصدقي بزنة شعره ورقًا**»، فوزنه فكان درهمًا أو نصف درهم[٢].

فقد ثبتت العقيقة عن النبي ﷺ قولًا وفعلًا، وأيضًا فإنه إجماع السلف.

وروى صالح في مسائله عن أبي بريدة، عن أبيه قال: «إن الناس يعرضون يوم القيامة على العقيقة كما يعرضون على الصلوات»[٣].

وروى أحمد في مسائل صالح عن عتاب بن زياد، عن ابن المبارك، عن يونس، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب قال: «العقيقة كانت في سلف هذه الأمة، كانوا يعقون عن المنفوس يوم سابعه، يأكلون منها، ويتصدقون ما قدر لهم»[٤].

وروى أحمد في مسائل صالح بإسناده عن أبي الطفيل، عن ابن عباس قال: «عن الغلام كبشان، وعن الجارية كبش»[٥].

وروى أيضًا بإسناده عن نافع عن ابن عمر: «أنه كان يعق عن الغلام بشاة، وعن الجارية شاة»[٦].

---

(١) رواه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٦/ ٣٥٥).

(٢) رواه الترمذي في العقيقة (١٥١٩). قال الألباني: «حسن».

(٣) رواه الروياني في «مسنده» (٤٥).

(٤) لم أجده.

(٥) رواه مسدد كما في «إتحاف الخيرة المهرة» (٤٧٩٣)، ورواته ثقات.

(٦) رواه ابن أبي شيبة بنحوه (٤٧٣١)، وعبدالرزاق (٧٩٦٤)، والبيهقي (٩/ ٣٠٢).

وروى أيضًا بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه: «أن فاطمة عقت عن حسن وحسين شاة شاة، وحلقت رؤوسهما، وتصدقت بوزن شعورهما فضة»[(١)].

وروى أيضًا في مسائل عبدالله بإسناده عن عطاء، عن أم كرز وأبي كرز، لما قالت امرأة من آل عبدالرحمن ابن أبي بكر: إذا ولدت امرأة عبدالرحمن بن أبي بكر نحرنا جزورًا، قال: فقالت عائشة: «لا، بل السنة أفضل، شاتان مكافئتان عن الغلام، وعن الجارية شاة تذبح اليوم السابع، وتقطع جدولًا، ولا يكسر لها عظم، فنأكل ونطعم ونتصدق، ويكون ذلك يوم السابع، فإنا لم يكن السابع من أربع عشرة، فإذا لم يكن في أربع عشرة ففي إحدى وعشرين»[(٢)].

وروى أيضًا بإسناده عن الحسن عن أنس: «أنه كان يعق عن بنيه الجزور»[(٣)].

وأيضًا فإن الوليمة مستحبة لما يحدث من السرور بالعرس، والسرور الحادث بالولادة، فكان استحباب الذبح لأجله أولى.

واحتج المخالف: بما روى أحمد في مسائل عبدالله بإسناده عن أبي رافع قال: «لما ولدت فاطمة حسنًا قالت: يا نبي الله ألا أعق عن ابني بدم، قال: «**لا، ولكن احلقي شعره وتصدقي بوزن شعره من الورق على المساكين أو على الأوفاض** -يعني أهل الصفة-»، قال: ففعلت ذلك، فلما ولدت حسينًا فعلت مثل ذلك»[(٤)]. ولو كانت العقيقة سنة لأمرها بها، ولما نهاها عنها.

---

(١) رواه السلفي بنحوه في «معجم السفر» (١١٣٤)، وابن أبي الدنيا في العيال (٤٩).

(٢) رواه الحاكم في «المستدرك» (٤/ ٢٣٨)، وصححه، ووافقه الذهبي.

(٣) رواه الطبراني في «الكبير» (٦٨٥). قال في «مجمع الزوائد» (٤/ ٥٩): «رجاله رجال الصحيح».

(٤) رواه أحمد (٦/ ٣٩٠)، والطبراني في «الكبير» (٩١٧)، والبيهقي (٩/ ٣٠٤). قال في «مجمع الزوائد» (٤/ ٥٧): «حديث حسن».

والجواب: إنما نهاها عن ذلك، ولم يأمرها به؛ لأنه أراد أن يتولاه هو، ألا ترى أنا قد روينا عنه أنه قد عق عن الحسن بكبش، وعن الحسين بكبش[(١)].

واحتج: بما روى أحمد في مسائل عبدالله، بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ سئل عن العقيقة؛ فقال: «**لا أحب العقوق**»، ثم قال: «**فإذا ولد لأحدكم مولود وأحب أن ينسك عنه فليفعل عن الغلام شاتين وعن الجارية شاة**»[(٢)]. فلو كانت سنة لأمر بها ابتداء وترغيبًا فيها، ولما علق بمحبتنا كسائر السنن، ألا ترى أنه لم يقل من أحب أن يصلي ركعتي الفجر فليفعل كذا، بل رغب فيها، وحث عليها ابتداء فقال: «**صلوهما فإن فيهما الرغائب**»[(٣)]، وقال: «**صلوهما ولو طردتكم الخيل**»[(٤)].

والجواب: أنه لا يمتنع أن تكون سنة مؤكدة، ويعلقها بمحبتنا واختيارنا، كما قال ﷺ: «**إذا دخل العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمس من شعره ولا من بشرته شيئًا**»[(٥)]، فعلقها على إرادته، وهي سنة مؤكدة.

وجواب آخر: وهو أنه إنما قال: وأحب أن ينسك ليبين أنه ليس بواجب عنه خلافًا لمن أوجبه.

والدليل: على ذلك أنه سماه نسكًا، والنسك هو: القربة والطاعة، والناسك

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه أبو داود في العقيقة بنحوه (٢٨٤٢)، والنسائي في العقيقة (٤٢١٢)، وأحمد (٢/ ١٩٣). قال الألباني: «حسن».

(٣) رواه الطبراني في «الكبير» (١٢/ ٤٠٨) (١٣٥٠٢)، وهو عند أحمد بلفظ مقارب (٢/ ٨٢).

(٤) رواه أبو داود في الصلاة (١٢٥٨)، وأحمد (٢/ ٤٠٥). قال الألباني: «ضعيف».

(٥) سبق تخريجه.

هو المتقرب إلى الله عَزَّوَجَلَّ المطيع لله، فدل على أن العقيقة طاعة مستحبة وقربة مرغب فيها، وأما ركعتا الفجر فيحتمل أن يكون قد ترك هذا اللفظ فيهما؛ لأن قد بين ما يدل على أنهما ليسا بواجبتين فقال للسائل: «خمس صلوات كتبهن الله على عباده»، فقال السائل: هل علي غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تطوع»[1]، فأبان بهذا أن ما عدا الصلوات الخمس تطوع، فأغنى ذلك عن تعاليق الترغيب فيهما بالمحبة والاختيار.

فإن قيل: قوله: «**لا أحب العقوق**» يدل على أنها غير مسنونة.

قيل: إنما كره الاسم؛ لأن اشتقاقه من العقوق، وقد نقل هذا عن بعضهم عن الراوي أنه قال: إنما كره الاسم، يدل عليه ما ذكرنا في سياق الخبر.

واحتج: بما روي عن محمد بن علي، أنه قال: نسخت الأضحية كل ذبيحة كانت واجبة قبلها، ونسخت الزكاة كل صدقة واجبة كان قبلها، ونسخ صيام رمضان كل صوم واجب كان قبله[2]. وهذا لا يقال إلا توقيفًا؛ لأنهما لا يتنافيان في الوجوب، فكأنه روي عن النبي ﷺ، فيجب إن يثبت نسخه.

والجواب: أن هذا يعارضه ما رويناه عن ابن عباس، وابن عمر، وعائشة، وذلك أولى؛ لأنه موافق لصريح السنة.

وعلى أن النسخ لا ينفي الاستحباب والمسنون؛ لأن النسخ قد يرفع الوجوب، ويرفع المسنون، فيحتمل أن يكون نسخ وجوبها.

واحتج: بأن كل ذبح لم يسن يوم ولادة المولود لم يسن اليوم السابع من ولادته.

---

(١) رواه البخاري في الإيمان (٤٦)، ومسلم في الإيمان (١١).

(٢) رواه القاسم بن سلام في «الناسخ والمنسوخ» (٤٢).

دليله: ذبح البقرة، ولأنه ذبح لأجل المولود، فوجب أن لا يكون مسنونًا.

دليله: يوم الولادة. قالوا: وقد نص في رواية أبي داود وذكره الخرقي في «مختصره» أنها تذبح يوم السابع.

والجواب: أن وقت العقيقة يدخل بالولادة، وإنما اليوم السابع للاستحباب، ويجوز قبله وبعده، وهذا كما قلنا وإياهم: ذبح الأضحية ثلاثة أيام يوم النحر، ويومان بعده، والأفضل يوم النحر.

وقد نقل الميموني عن أحمد أنه سأله: إن لم يعق عنه صغيرًا يعق عنه كبيرًا؟ فقال: إن فعله إنسان لم أكرهه، واستحسن إن لم يعق عنه صغيرًا أن يعق عنه كبيرًا. قال الميموني: قلت لأبي عبدالله: يعق الجزور؟ قال: أليس قد عق بجزور، قلت: يعق بجزور عن سبعة؟ قال: لم أسمع في ذلك بشيء، ورأيته لا ينشط لجزور عن سبعة في العقوق، فقد نص على جوازها بعد السبع، وعلى جواز الجزور عن الواحد، فالبقرة مثل ذلك في الجواز، فلا نسلم الأصل.

وقد روى إسماعيل بن سعيد عنه في الرجل يسلم هل ترى عليه عقيقة؟ قال: لا، وقت العقيقة في الصغر على الأب. وظاهر هذا أنها تختص بحال الصغر، ويخاطب بها الأب.

وقال إسماعيل بن سعيد: سألت أحمد عن الرجل يخبره والده أنه لم يعق عنه هل يعق عن نفسه؟ قال: ذلك على الأب.

وهذا أيضًا يدل على أنها تسقط عن المولود، وإنما كان الأب مخاطبًا بها.

والدلالة على ما تقدم من قول النبي ﷺ: **«كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه»**[1]، ففيه دلالة على أنه يختص بحالة الصغر من وجهين:

---

(١) سبق تخريجه.

أحدهما: قوله: «**كل غلام رهينة**»، والغلام عبارة عن الصغير.

والثاني: قوله: «**تذبح يوم سابعه**».

فإن قيل: فقد قال: «**رهينة بعقيقته**»، وهذا يقتضي أنه مطالب بها.

قيل: قد بين عن الوقت الذي يذبح فيه وهو قوله: يوم سابعه، ولأنه خاطب بها غير المولود، ولأنها لحادث سرور فاختصت بالولي؛ لأن السرور داخل عليه وحاصل له، ولأن ما كان لحادث سرور يختص بما تقارب السرور.

دليله: وليمة العرس، ولأنها إراقة دم مستحب فاختص بوقت.

دليله: الأضحية.

وقد حدثنا عيسى في جملة حديث داود بن عمرو بإسناده عن ابن أبي مليكة قال: قيل لعائشة: وولد لابن أخيها غلام فقالوا: عقي عن ابن أخيك جزورين، فقالت: معاذ الله، ولكن ما قال رسول الله ﷺ: «**شاتان متكافئتان**»[١]. وظاهر هذا أنها قد رأت جواز إخراج العقيقة من غير الأب، وأنها مستحبة من غير الغنم.

وقد روى أبو بكر الخلال في «العلل» بإسناده عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ عق عن نفسه بعد ما جاءته النبوة[٢]. وقد ضعفه أحمد في رواية أبي داود، وقال: يرويه عبدالله بن محرز عن قتادة عن أنس، وضعف محرزًا.

فصل

والدلالة على أنها غير واجبة: ما روي عن النبي ﷺ قال: «**ليس في المال حق سوى الزكاة**»[٣].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه عبدالرزاق (٧٩٦٠)، والطبراني في «الأوسط» (٩٩٤).

(٣) سبق تخريجه.

وأيضًا: ما روى أحمد بإسناده في مسائل عبدالله، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: سئل رسول الله ﷺ عن العقيقة، فقال: «**لا أحب العقوق، من ولد له منكم مولود فأحب أن ينسك عنه فليفعل، عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الجارية شاة**»[١]، فعلق ذلك بمحبته، وما كان واجبًا لا يتعلق بالمحبة، ولأنه إطعام لحادث سرور فلم يكن واجبًا.

دليله: الوليمة، ولأنها لو كانت واجبة لوجب تفرقة لحمها على ذوي الحاجات كالهدي والكفارات، فلما لم يجب تفرقة لحمها على ذوي الحاجات لم تكن واجبة كشاة اللحم.

واحتج المخالف: بما روي: «أن النبي ﷺ أمر أن يعق عن الغلام بشاتين وعن الجارية بشاة»[٢]، والأمر يقتضي الوجوب.

والجواب: أن ذلك محمول على الاستحباب دون الإيجاب؛ بدليل: ما تقدم، ولأن داود يعتبر في كثير من مسائله استصحاب الحال وبراءة الذمم، وذمة هذا برية، فمن زعم إشغالها فعليه الدليل.

مسألة: يستحب أن يذبح عن الغلام شاتين وعن الجارية شاة. نص عليه في رواية صالح، وعبدالله، والأثرم وغيرهم، وهو قول الشافعي. قال مالك: يذبح عن كل واحد منهما شاة.

دليلنا: ما تقدم من حديث أم كرز وعائشة عن النبي ﷺ: «**عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة**»[٣]. وحديث أسماء بنت يزيد عن النبي ﷺ: «**العقيقة**

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

حق، عن الغلام شاتان، وعن الجارية شاة»[١]، ولأن العقيقة إنما استحقت لما يحدث من السرور الحادث بالغلام أكثر من الجارية، فاستحب أن تكون العقيقة لأجله أكثر.

واحتج المخالف: بما روى ابن عباس: «أن النبي ﷺ عق عن الحسن والحسين كبشًا»[٢]، فلو كان في الزيادة على ذلك فضيلة، لكان أولى.

والجواب: أن تعارض هذا بأخبارنا، وهي أولى من وجهين:

أحدهما: أنه قول عنه، وخبرهم فعل، والقول مقدم على الفعل، ولأن خبرنا زائد، فهو أولى، ولأنه يحتمل أنه لم يحضره في الحال إلا ذلك القدر.

واحتج: بأنها تخرج على وجه القربة، فلم يختلف فيها الذكر والأنثى، كالأضحية، وصدقة الفطر، وزكاة المال.

والجواب: أن صدقة الفطر تجب طهرة عن البدن، وهذا المعنى يشترك فيه الرجل والمرأة، وكذلك زكاة المال طهرة للمال، ويستوي في ذلك الذكر والأنثى، وكذلك الأضحية هي قربة محضة، فأما العقيقة فإنها شرعت لما يحدث من السرور بالولد، وهما يختلفان في السرور؛ فلهذا اختلفت في المخرج عن كل واحد منهما.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

كتاب السبق والرمي

مسألة: المسابقة عقد جائز، ويفيد هذا أنهما إذا شرطا فيه المال كان لكل واحد منهما فسخه قبل تمامه، وإنما يلزم بوجود السبق، ذكره شيخنا، وقد أومأ أحمد في رواية إسماعيل بن سعيد في الرهان: لا بأس بذلك إذا كان بينهما محلل، فإن خلت أوجبت عليهما، فهو باطل، وخرجًا من السبق، فلو كان العقد لازمًا، لم يصح [أن] يوجد من أحدهما فعلًا يوجب فسخه، وجب أن يحمل قوله: هو باطل. على الفعل دون العقد.

وكذلك قوله: خرجا من السبق. معناه: من حكمه في الاحتساب بذلك الفعل، وبه قال أبو حنيفة.

دليلنا: أن العقود اللازمة ما تحمل العوض فيها بإطلاق العقد، وإنما يحصل بالشرط، فهي جائزة كالجعالة والمضاربة، والعوض هٰهنا يحصل بوجود العمل وهو السبق، كما يحصل بوجود العمل في المضاربة، ولأن إخراج العوض في المسابقة نوع تمليك يقصد الانتفاع بعينه لا يقابله عوض، فلم يلزم بنفسه كالهبة والصدقة والوصية.

ولا يلزم عليه الهبة المعينة أنها تملك بنفس العقد بعض النوع والتعليل بجملة النوع وجملة الهبة لا يلزم بالعقد.

ولا تلزم الأضحية؛ لأنها لا تلزم بنفس العقد وإنما تلزم بالذبح؛ بدليل: أن له إبدالها بغيرها.

ولا يلزم عليه الوقف، لقولنا: يقصد الانتفاع بعينه، وهناك يقصد الانتفاع بمنفعته لا بعينه ورقبته.



ولا يلزم عليه البيع والإجارة والصلح؛ لأنه يقابله عوض وإخراج العوض في المسابقة لا يقابله عوض؛ لأن منفعة الرمي والعدو لم تحصل لأحد.

فإن قيل: المعنى في تلك الأصول: أنه ليس فيها إبطال حق أحدهما، وليس كذلك هٰهنا ؛ لأن فيه إبطال عمله؛ فلهذا لم يملك.

قيل: يبطل بالمضاربة إذا لم يظهر فيها ربح، فإن لصاحب المال الفسخ، وإن كان فيه إسقاط لعمله.

فإن قيل: المعنى في الأصل: أنه ليس من شرطه أن يكون العوض المبذول معلومًا؛ لأنه لو قال: طلّق إحدى نساءك وعلي كذا، أو أعتق عبدك وعليّ كذا جاز، فلهذا كان لازمًا.

قيل: علة الأصل تبطل بالنذر يصح في المجهول، ومع هذا فهو لازم، وكذلك الإقرار، وكذلك النكاح على مهر المثل، وكذلك إذا قال: ألق متاعك في البحر وأنا ضامنه. وعلة الفرع تبطل بالهبة، فإنها لا تصح في المجهول، ومع هذا فهي غير لازمة.

وعلى أنا لا نسلم أن العمل فيه معلوم؛ لأنه شرط أن يسبق، وقد يسبق بكاهل الدابة، وبمسافة بعيدة.

وأيضًا فإن المسابقة تعقد للحث على إظهار الجلد، كما قال الإمام: من قتل قتيلًا فله سلبه، من غلب على شيء فله ربعه.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، وقول النبي عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: «**المؤمنون عند شروطهم**»[(١)].

---

(١) علقه البخاري في الإجارة، ورواه أبو داود في الأقضية (٣٥٩٤).

والجواب: أن هذا محمول على غير مسألتنا؛ بدليل: ما تقدم، أو بحمله على حصول العمل منه.

واحتج: بأنه عقد يفتقر إلى أن يكون العوض فيه وما يقابله معلومين، فوجب أن يكون من اللازمة، كالبيع، والإجارة، وعكسه الجعالة، والمضاربة، لما لم يفتقر أن يكون ما في مقابلة العوض معلومًا، كان من الجائزة، وكذلك المضاربة؛ لأن العوض في مقابلة الإصابة، ولا يكون إلا معلومًا، وليس كذلك الجعالة؛ لأن العوض فيها معلوم، والعمل يجوز أن يكون محمول، وهو رد العبد الآبق والجمل الشارد والفرس العايد.

والجواب: أنا لا نسلم العمل معلوم؛ لما بينا، وهو أن السبق قد يكون بكاهل الدابة، وبمسافة بعيدة، ولأن المعوض في الأصل لما كان لازمًا، لزم العوض بالعقد، ولأن المعنى في الأصل: أنه يقابله عوض، وهذا لا يقابله عوض من الوجه الذي بينا، وهو أن الإصابة ليست لأحد.

واحتج: بأن كونه من الجائزة يفضي إلى أن لا يتنصّل أحدهما صاحبه بوجه؛ لأنه لا يتساويان إلا ويخرج نفسه من العقد كيف شاء، فيبطل عمله، ويسقط عوضه، وهذا لا يجوز.

ولا تلزم المضاربة؛ لأنه متى فسخها رب المال، لم يكن له أن يمنع العامل من بيع المتاع الذي في يده، واستبقاء حقه من الربح إن كان فيه، فلم يكن فسخه مسقطًا لحقه.

ولا يلزم عليه الجعالة؛ لأنه متى أراد فسخها، قيل له: يلزمك أجرة مثله فيما عمله. فلا يودي إلى إبطال حقه.

الجواب عنه: ما تقدم، وهو أنه يبطل بالمضاربة قبل ظهور الربح، فإنه يملك فسخها، وإن كان فيه إبطال المنفعة.

مسألة: لا تجوز المسابقة بالمزاريق، والروسات، والرماح، والفيلة، بعوض على ظاهر كلام أحمد في رواية أبي طالب قال: «الخف»: البعير. و«الحافر»: الخيل. و«النصل»: السهم؛ فقد فسر النصل بالسهم، والخف بالبعير، وقد قال في رواية حنبل، وقد سئل عن السبق في الريش الحمام: ما سمعنا، وما أعرف السبق في الريش؛ خلافًا لأصحاب الشافعي في قولهم: تجوز المسابقة عليها.

دليلنا: ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: «**لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر**»[1]، وقوله: «**لا سبق**»؛ نفي في نكرة، وقوله: «**إلا في نصل أو خف**»، إثبات في نكرة والإثبات في النكرة يقتضي واحدًا من الجنس، ولا يقتضي الجنس، كقوله: ليس في الدار أحد إلا رجل يقتضي رجلًا واحدًا، ولأن النصل والخف أحد الأنواع المنصوص على جواز المسابقة عليه فلم يعم جميع جنسه.

دليله: الحافر، وذلك أن الحافر لا يدخل فيه البغال والحمير يجب أن لا يدخل في الخف الفيل وإن شمله الاسم، كذلك لا يدخل في النصل الروسات والرماح وإن شمله اسم النصل، ولا يمكن القول بموجب العلة في البقر والغنم؛ لأن تلك من ذوات الأظلاف لا من ذوات الأخفاف، ولأن الفيل حيوان لا يسهم له فلم يجز المسابقة عليه.

دليله: البغال والحمير، لا يلزم عليه الإبل والخيل؛ لأنه يسهم لهما، ولأن

---

(١) رواه أبو داود في الجهاد (٢٥٧٤)، والترمذي في الجهاد (١٧٠٠)، والنسائي في الخيل (٣٥٨٥)، وابن ماجه في الجهاد (٢٨٧٨)، وأحمد (٢/ ٢٥٦، ٣٥٨)؟ قال الألباني: «صحيح».

ذلك غير منصوص عليه، أشبه ما ذكرنا. وليس لهم أن يقولوا بأنه منصوص عليه؛ لأن مخالفنا يدعي ذلك من جهة العموم لا من جهة الخصوص. وليس لهم أن يقولوا: يجب حمل المسكوت عنه على المنصوص عليه إذا وجد معناه. ومعناه موجود في الفيل؛ لوجود القتال عليه والكر، والفر، وكذلك الرمي بالروسيات؛ لأنا لا نسلم أن معناه ما ذكروا، بل المعنى في هذا العقد هو وجود النص؛ لأنه عقد غرر وخطر، لأنه معقود على الإصابة، ولا يقدروا على أنه لا يمتنع أن يوجد معناه فيه، ولا الحكم فيه؛ بدليل: المسابقة بالسفن لا يجوز، وإن كانت مراكب البحر، ويقاتل فيها، وكذلك الرمي بالجنادل.

واحتج المخالف: بعموم قول النبي ﷺ: **«لا سبق إلا في نصل أو خف»**، وإن ذلك يعم الفيل والروس.

والجواب: أن الخبر قد جعلناه حجة لنا، وبينا أنه إثبات في نكرة ولا يقتضي العموم.

واحتج: بأن الروتين والرمح آلة يقاتل بها، ويحتاج إلى تعلم القتال بها، فهي كالسهم الذي هو النشاب والنبل، وكذلك الفيل ذو خف يقاتل عليه، ويفزع الخيل منه، فجاز المسابقة عليه.

دليله: الإبل والخيل.

والجواب: أن الإبل والخيل منصوص عليها، فإن النبي ﷺ سابق على ناقته العضباء[١]. وسابق بين الخيل المضمرة وبين التي لم تضمر[٢]. وليس كذلك هُهنا؛ فإنها غير منصوص عليها.

---

(١) رواه البخاري في الجهاد (٢٧١٧).

(٢) رواه البخاري في المساجد (٤١٠)، ومسلم في الإمارة (١٨٧٠).

مسألة: المسابقة على الأقدام بعوض لا تصح على ظاهر قول أحمد في رواية أبي طالب، والمروذي: «لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل»، وقال أبو حنيفة: يجوز.

دليلنا: ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: **«لا يحل سبق إلا في خف أو حافر»**[(١)]، يروى **«لا سبق»** بتسكين الباء، ويروى: بنصب الباء، فأما التسكين فهو مصدر سبق يسبق سبقًا.

فوجه الدلالة: أنه نفاه عن غير هذه الثلاثة، فاقتضى أن يكون منفيًا بعوض وغير عوض؛ إلا أن الدليل دل على جواز بغير عوض، وبقي شرط العوض على ظاهره، وأما النصب فهو المال، فمعناه: أن المال لا يجوز شرطه فيما عدا هذه الثلاثة؛ ولهذا الخبر منع أصحابنا السبق في الطيور والسماريات؛ لأنه نفى السبق فيما عدا ذلك.

وأيضًا: فإنهما شرطا العوض في عقد المسابقة على فعلهما من غير آلة الحرب، فوجب أن لا يصح.

أصله: إذا عقد المسابقة في السباحة والمعافرة والصياح، ولأنه نوع غرر، فوجب أن يكون بذل المال فيه غير جائز إلا فيما ورد الشرع به، والشرع إنما ورد في الأشياء الثلاثة.

وأيضًا: فإن العدْو لا يحتاج إلى تعلم، فإنه في مقدور كل أحد صحت بنيته، وسلمت خلقته، وكان بذل المال فيه من القمار وأكل المال بالباطل وجرى مجرى ثبت المال في الصياح.

---

(١) رواه النسائي في الخيل (٣٥٨٧). قال الألباني: «صحيح».

واحتج المخالف: بما روي أن النبي ﷺ سابق عائشة، فسبقته، ثم سابقها مرة أخرى، فسبقها وقال لها: «**هذه بتلك**»(١).

والجواب: أن هذا كان من غير شرط العوض، وهو جائز عندنا، ويكون من اللعب المباح، وإنما الخلاف في بذل المال، وليس في الخبر ما يدل عليه.

وهكذا الجواب عما رواه أبو بكر الخلال بإسناده عن نافع قال: رأيت عبدالله بن عمرو، وابن عباس يستبقان على أقدامهما وإنهما شيخان(٢).

واحتج: بأن هذا مما تدعو الحاجة إليه؛ لأنه قد يقاتل العدو راجلًا، فيعدو للطلب والهرب، كما يفعل ذلك على الحافر والخف؛ فوجب أن يكون بذل المال في المسابقة فيه جائزًا.

والجواب: أن المسابقة على الخيل يحتاج إلى التعلم، والعدو على القدمين يفعله الإنسان في الصحة والقوة من غير تعلم؛ فلم يجز اعتبار أحدهما بالآخر.

واحتج: بأنه يجوز المسابقة بالأقدام، فجاز بذل العوض عليها كالسبق بالخيل، ولأنه حيوان يسهم له من الغنيمة أشبه الخيل.

والجواب عنه: ما تقدم.

مسألة: لا يجوز الصراع على عوض على ظاهر كلام أحمد في رواية أبي طالب، والمروذي: لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل، وهو قول الشافعي، وحكى أصحاب أبي حنيفة أنه لا يجوز.

دليلنا: ما ذكرنا في المسألة التي قبلها، ولأنه ليس بآلة الحرب مع العدو، ولأنه لا يبلغ القتال إلى هذا الحد، ولم نسمع أن أحدًا احتاج إلى الصراع في

---

(١) رواه أبو داود في الجهاد (٥٧٨)، وأحمد (٦/ ٢٦٤). قال الألباني: «صحيح».

(٢) لم أجده.

قتال العدو، وإذا كان كذلك، صار بمنزلة إشالة الحجر الثقيل والشباك.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ أنه خرج إلى الأبطح، فرأى يزيد بن ركانة يرعى أعنز له، فقال للنبي ﷺ: هل لك في أن تصارعني يا محمد، فقال النبي ﷺ: «ما تسبق لي»، قال: شاة، فصارعه فصرعه، ثم قال: هل لك في العود فقال: «ما تسبق لي»، قال: شاة فصارعه، ثم قال له: اعرض علي الإسلام، فما وضع جنبي على الأرض قبلك أحد[(١)].

والجواب: أن النبي ﷺ علم أنه يدعوه إلى الإسلام، وتبين له من صدقة بذلك ما لا يتعين لغيره؛ لقوته وشدته، وأن أحدًا لم يصرعه قبله، فجعل ذلك للنبي ﷺ؛ لهذا المعنى، وهذا معدوم في غيره؛ فلم يجز.

وقد قيل: إنه دليل على صحة ما قلناه. وهو أنه رد الغنم على يزيد بن ركانة[(٢)]، وهذا يدل على أنه لم يكن ملكها.

مسألة: إذا استبق اثنان وأخرج السبق بينهما غيرهما، جاز؛ سواء كان ذلك الغير الإمام أو واحدًا من الرعية.

وقد ذكر أبو بكر في زاد المسافر جواز ذلك إذا أخرجه الإمام، ولم يذكر غيره، والحكم فيهما سواء.

ونقل بكر بن محمد عن أبيه عن أحمد أنه قال: حكوا عن مالك أنه قال: ليس السبق إلا من الإمام يقول: من سبق، فله كذا وكذا. وظاهر هذا أنه لم يأخذ به؛ لأنه حكاه عنه، وهو قول الشافعي.

---

(١) رواه أبو داود في المراسيل (٣٠٨)، والبيهقي (١٠/ ١٨).

(٢) رواه البيهقي (١٠/ ١٨).

قال مالك: لا يجوز للرعية إخراج السبق؛ لأن هذا يجري مجرى الإنفاق على المجاهدين؛ فاختص به الإمام.

دليلنا: أن إخراج السبق معاونة على الطاعة؛ لأنه يتعلق بذلك الفروسية في الجهاد، ويحثهم عليه، ويجوز للإمام وسائر الرعية المعاونة على الطاعة، ولأنه يحصل بذلك مصلحة للمسلمين ونفعًا لهم، فجاز للإمام وغيره فعله، وما ذكروه من الإنفاق على المجاهدين، فإنه جائز من الإمام وغيره، فيجوز أن يعطي الرجل غازيًا نفقته ومؤونته.

مسألة: إذا استبق اثنان وأخرج أحدهما السبق، جاز ذلك. ذكره الخرقي وأبو بكر، وهو قول الشافعي، قال مالك: لا يجوز أن يكون العوض من أحدهما.

دليلنا: ما روى أبو الوليد قال: سئل أنس بن مالك: «هل كنتم تراهنون على عهد رسول الله ﷺ؟ قال: نعم راهن رسول الله ﷺ على فرس، فسبق، فسر بذلك وأعجبه»(١).

وروى أحمد في «المسند» بإسناده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**من أدخل فرسًا بين فرسين وهو لا يأمن أن يسبق فلا بأس به، ومن أدخل فرسًا بين فرسين وقد أمن أن يسبق فهو قمار**»(٢). فلولا أن ذلك مما يدخله المال لم يكن لذكره القمار فائدة، ولأن المسابقة تفتقر إلى أن يوجد فيها معنى يفارق القمار، ويعلم أن القصد بها تعلم الفروسية دون تحصيل العوض، فإذا أخرج أحدهما سبقًا ولم يخرج الآخر فقد وجد هذا المعنى؛ لأن القمار لا يكون إلا بين

---

(١) رواه أحمد (٣/ ١٦٠، ٢٥٦)، والدارمي (٢٤٣٠).

(٢) رواه أحمد (٢/ ٥٠٥)، وأبو داود في الجهاد (٢٥٧٩)، وابن ماجه في الجهاد (٢٨٧٦). قال الألباني: «ضعيف».

أن يغرم ولا يغنم أبدًا، والآخر يغنم ولا يغرم، ومن لم يخرج خارج عن ذلك نفعًا يعود بجماعة المسلمين؛ لأن فيه حثًا على القتال والجهاد، وهذا المعنى جاز للإمام بذل الجعل فيه.

واحتج المخالف: بأن هذا تمليك متعلق بخطر.

والجواب: أن هذا يوجب أن لا يصح بذل الإمام العوض عليه.

مسألة: إذا استبق اثنان على عوض، وشرط أن السابق منهم يطعم أصحابه، فالعقد صحيح، والشرط يسقط، فإن غلب استحق المسمى، فإن شاء أطعمه أصحابه، وإن شاء تملكه. وهذا قياس قوله؛ لأنه قال في رواية الأثرم وإبراهيم بن هانئ: إذا زوج أخته وشرط لنفسه شيئًا سوى الصداق، لم يكن له، ولو كان أبًا جاز له أن يأخذ ما شاء. فقد حكم بإبطال الشرط في حق الأخ، ولم يجعل له ما شرطه، ولم يحكم ببطلان الصداق والعقد، وهو قول أبي حنيفة. ومذهب الشافعي: أن العقد فاسد.

وخرج المروذي قولًا آخر مثل مذهبنا قال؛ لأن الشافعي قال: إذا أصدقها ألفين على أن يعطي أباها ألفًا صح العقد، وهي بالخيار بين أن تعطيه أو تمنعه ذلك، كذلك هُهنا: إن شاء وفى، وإن شاء منع.

ومن أصحابه من فرق بين الصداق وبين مسألتنا يبطل العقد قال: لأن المهر في النكاح أثبت؛ لأنه يجب من غير شرط المهر، ولا يجب المال في المسابقة إلا بالشروط، ولأن المهر إذا كان مجهولًا صح العقد، وثبت مهر المثل، وإذا كان المال في المسابقة مجهولًا فسد عقد المسابقة.

دليلنا: على صحة العقد وبطلان الشرط، قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، ولأنه عقد لا يتعلق به اللزوم، فلم يفسده الشرط الفاسد.

دليله: الرهن والعمرى، فأما الرهن: فقد دل عليه حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**لا يغلق الرهن**»[(١)]. قال النخعي، وطاووس: «كانوا يرهنون ويقولون: إن جئتك بالمال إلى وقت كذا، وإلا فهو لك، فقال ﷺ: «**لا يغلق الرهن**»[(٢)]، فأبطل النبي ﷺ الشرط ولم يبطل الرهن.

وأما العمرى فقوله ﷺ: «**العمرى لأهلها**»[(٣)]. وأبطل الشرط؛ ولأنه عقد لا يقف صحته على تسمية بدل، فلم يفسده الشرط، كالنكاح، وذلك أن المسابقة تصح بغير عوض.

واحتج المخالف: بأنه تمليك شرط فيه ما يمنع كمال التصرف، فوجب أن يفسد التمليك، كما لو باع طعامًا، وشرط على المشتري أن يطعمه أصحابه، أو استأجر منفعة بطعام، وشرط على المؤجر أن يطعمه أصحابه، فإن التمليك لا يصح، والعقد يفسد.

والجواب: أنه يبطل شرط العتق في المبيع، وشرط الخيار للبائع، والأجل في الثمن والمعنى هناك: أن العقد لا يصح بغير بدل، فإذا شرط في البدل شرطًا فاسدًا أفسد العقد، وفي مسألتنا يصح العقد من غير ذكر البدل، فإذا شرط في البدل شرطًا لا يبطله كالنكاح.

مسألة: اللعب بالشطرنج محرم، نص عليه في رواية أبي طالب فيمن يمر بالقوم يلعبون بالشطرنج: تُقلب عليهم إلا أن يغطوها ويستروها.

(١) رواه ابن ماجه في الرهون (٢٤٤١). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) علقه ابن الجوزي في «التحقيق في أحاديث الخلاف» (٢/ ١٩٨)، ورواه ابن أبي شيبة (٢٢١٤٦) عن النخعي.

(٣) رواه مسلم في الهبات (١٦٢٥) بلفظ: «العمرى ميراث لأهلها».

وقال أيضًا في رواية ابن منصور فيمن يلعب بالشطرنج: ما هو بأهل أن يسلم عليه، وقد صرح بتحريم ذلك أبو عبدالله ابن بطة، فقال: أصحاب الشطرنج قوم خلت قلوبهم من ذكر الله جل وعز، ولم يفزعهم الموت، ولم يخافوا الفوت، ولم يقيموا لمعاد، أو ليس قد علم كل من كان على شريعة محمد ﷺ وملة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ أن اللعب حرام، خلافًا للشافعي في قوله: لا يحرم اللعب بها.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩]. وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ﴾ [المائدة: ٩٠]. والشطرنج من الميسر، فوجب أن تكون محرمة.

يدل على ذلك: ما روي عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «**الشطرنج من الميسر**»[1].

فإن قيل: روي عن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وجماعة من التابعين «النرد»[2]. قال قوم: القمار كله من الميسر[3].

قيل: من قال: هو النرد. لم ينف الشطرنج، ولم يقل: إن الشطرنج لا يدخل تحت ذلك.

ولأن قول من قال: المراد به الشطرنج أولى من وجهين:

أحدهما: أنه مثبت لما أثبته ذلك القائل، وزاد عليه.

والثاني: أنه أجرى اسم الميسر على الشطرنج، وهذا إثبات اسم، والأسماء طريقها اللغة، وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صدر في اللغة، فوجب الرجوع إليه.

ويدل عليه ما روي أبو بكر بإسناده عن واثلة بن الأسقع قال: قال رسول

---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٢٦٦٧٤). بلفظ: «النرد أو الشطرنج من الميسر».

(٢) رواه البيهقي (١٠/ ٢١٥) عن عثمان.

(٣) من ذلك ما رواه الطبري في «تفسيره» (٤/ ٣٢٢)، والبيهقي (١٠/ ٢١٣) عن مجاهد.

الله ﷺ: «**إن الله عَزَّوَجَلَّ في كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة ليس لصاحب الشاه فيها نصيب**»[(١)].

وروى أبو بكر بإسناده عن أبي هريرة أن النبي ﷺ مر بقوم يلعبون بالشطرنج، فقال: «**ما هذه الكوبة؟ ألم أنه عن هذا؟ لعن الله من فعل هذا**»[(٢)].

ونا أبو محمد الخلال بإسناده عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «**اللاعب بالشطرنج كالآكل لحم الخنزير، والناظر إليه كالغامس يده في دم الخنزير**»[(٣)].

وروى ابن الآجري في كتاب تحريم الملاهي والنرد والشطرنج رواية أبي القاسم بن بشران، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا مررتم بهؤلاء الذين يلعبون بهذه الأزلام الشطرنج والنرد وما كان من اللهو فلا تسلموا عليهم، فإن سلموا عليكم فلا تردوا عليهم، فإنهم إذا اجتمعوا وأكبوا عليها جاء إبليس أخزاه الله بجنوده فأحدق بهم، كلما ذهب رجل انصرف بصره عن الشطرنج لكن في لغزه، وجاءت الملائكة من وراء ذلك فأحدقوا بهم فلم يدنو منهم، فما يزالون يلعنونهم حتى يتفرقوا عنها، حتى يتفرقون كالكلاب اجتمعت على جيفة فأكلت منها حتى ملأت بطونها ثم تفرقت**»[(٤)].

وهذه الأخبار تدل على تحريم اللعب بها لما فيها من الوعيد.

فإن قيل: يحمل هذا على طريق التنزيه.

---

(١) رواه ابن حبان في «المجروحين» (٢/ ٢٩٧). قال الألباني في «الإرواء» (٢٦٧١): «موضوع».

(٢) رواه الخلال في «الأمر بالمعروف» (ص٦٢)، والعقيلي في «الضعفاء» (٤/ ٢٦١)، وأحمد في «الورع» (ص٩٧).

(٣) رواه الديلمي في «الفردوس» (٥٤٦٢).

(٤) رواه الآجري في تحريم النرد والشطرنج والملاهي (٣٠).

قيل: ما طريقة التنزيه لا يتواعد عليه بمثل هذا.

فإن قيل: يحمل هذا عليه إذا قامر عليها.

قيل: الوعيد ينصرف إلى ما يتناوله اللفظ، والقمار غير مذكور في الخبر فلا ينصرف الوعيد إليه، ويدل عليه ما روى ابن الآجري بإسناده، عن ابن أبي ليلى قال: قال علي بن أبي طالب: «إن أصحاب الشطرنج أكذب الناس -أو من أكذب الناس- بقول: أحدهم: قتلت وما قتل»[(١)].

وروى أيضًا بإسناده عن الحكم قال: أظنه عن علي قال: «**الناظر إلى الشطرنج كالناظر إلى لحم الخنزير، ومقلبها كمقلب لحم الخنزير**»[(٢)].

وروى أيضًا بإسناده عن عبيدالله بن عمر قال: سئل ابن عمر عن الشطرنج قال: «هي أشر من النرد»[(٣)].

وروى ابن أبي الدنيا في «ذم الملاهي» بإسناده عن مالك ابن أنس: «الشطرنج من النرد. بلغنا عن ابن عباس أنه ولي مال يتيم، فأحرقها»[(٤)]، فحصل هذا مذهب ثلاثة من الصحابة: علي، وابن عمر، وابن عباس.

فإن قيل: يعارض هذا ما روي عن أبي هريرة أنه كان يلعب به[(٥)].

وعن سعيد بن المسيب: «لا بأس به»[(٦)].

---

(١) رواه الآجري في تحريم النرد (٢٣).

(٢) رواه الآجري في تحريم النرد (٢٤).

(٣) رواه الآجري في تحريم النرد (٢٧).

(٤) رواه ابن أبي الدنيا في ذم الملاهي (٩٦).

(٥) لم أجده. وعزاه في «التلخيص الحبير» (٤/ ٤٩٣) لأبي بكر الصولي في كتابه «الشطرنج».

(٦) لم أجده. وعزاه السخاوي في «عمدة المحتج» (١٠٧) للصولي.

وعن ابن جبير أنه كان يلعب به[١].

قيل: ما روينا عنهم أولى؛ لأنه يعضد قولهم ظاهر القرآن والأخبار، ولأن في قولهم احتياطًا.

وعلى أن أبا عبدالله بن بطة روى عنهم خلاف هذا فيما وقع إلي من تخريجاته، فقال: مر غالب بن عبدالله الحدثاني بقوم يلعبون الشطرنج، فقال للحسن: مررت الساعة بقوم يعكفون على أصنام لهم[٢].

وقال أبو هريرة: «إذا قال صاحب الشطرنج: شاهك، قال له الملك: لعنك الله، إنه لا ملك إلا الله»[٣].

وقال ابن عمر: «لا تقل: شاهك. ولا تجلس إلى من يقول ذلك؛ فإن الله ملك الملوك»[٤].

وقال سعيد بن المسيب[٥]، والقاسم بن محمد[٦]، عروة بن الزبير[٧]، وسالم بن عبدالله[٨]: «الشطرنج من الميسر».

وقال مطر الوراق: «من لعب الشطرنج، كان كآكل لحم الخنزير، والناظر

---

(١) رواه البيهقي (١٠/ ٢١١).

(٢) رواه البيهقي في «الشعب» (٦١٠٤).

(٣) لم أجده.

(٤) لم أجده.

(٥) لم أجده.

(٦) رواه الخلال بمعناه في الأمر بالمعروف (ص٦٣)، وابن أبي الدنيا في ذم الملاهي (٩٢).

(٧) لم أجده.

(٨) لم أجده.



إليه كالمتلطخ بدمه»[1].

وسئل أبو جعفر بن محمد بن علي عن الشطرنج، فقال: «لا تقربها هي المجوسية»[2].

وفي المسألة حكاية نقلها من خط أبي إسحاق بن شاقلا. ذكرها بإسناده في جملة تعاليقه على أجزاء الجامع لأبي بكر الخلال عن ابن براد. قال: قال رجل لابنه: اطلب الحديث، قال: فأصابه يلعب بالشطرنج، قال: قلت: تطلب الحديث وتلعب بالشطرنج؟ قال: كان الشعبي يلعب بها. قال: إن كان فيك من خصال الخير ما كان في الشعبي؛ فالعب بها، وإلا فإن كنت تأخذ بزلة الشعبي، وزلة ابن المسيب، وزلة ابن جبير، كنت أولك إلى آخرك زلات[3].

ولأنه يكذب عليها، فيقول: شاه مات وفرس وخيل وفرزان وتقدم وتأخر، ولأن المقصود باللعب بها في الغالب القمار، أشبه اللعب بالنرد والكعبين والأربع عشر، ولأنه لعب لا يستعان به على الجهاد، أشبه النرد.

واحتج المخالف: بما روي عن النبي ﷺ أنه مر بقوم من الحبشة يلعبون بالحراب فوقف يبصرهم، قالت عائشة: وقفت خلفه[4]. فلما كان يبصر ذلك ويقر عليه؛ لأنه من تدبير الحرب والدهاء، وهذا المعنى موجود في الشطرنج؛ لأنه يتعلق بأمر الحرب وتدبيرها، فكان مباحًا.

---

(١) لم أجده.

(٢) رواه ابن أبي الدنيا في ذم الملاهي (٨٩، ٩١، ٩٨)، والبيهقي (١٠/ ٢١٢).

(٣) لم أجده.

(٤) رواه البخاري في الصلاة (٢٤٤٣)، ومسلم في صلاة العيدين (٨٩٢).

والجواب: أن معنى اللعب بالحراب غير موجود في الشطرنج؛ لأن ذلك إدمان على الفروسية والقتال، وهذا المعنى معدوم في الشطرنج، فإنه لا يستدل به على ذلك، ومن قال: إن فيه إدمانًا ومعرفة للقتال، فهو قول من لا يعرف الحرب.

كتاب الأيمان

مسألة: إذا قال: هو يهودي إن فعل كذا. أو: كافر. أو: بريء من الإسلام، أو من الرسول إن فعل كذا، ففعل، حنث، ووجبت عليه الكفارة، نص عليه في رواية صالح، وأبي طالب، وابن إبراهيم.

وقال مالك والشافعي: لا كفارة عليه. وقد روي عن أحمد نحو هذا، فقال في رواية حنبل: إذا قال: كفر بالله. أو: أشرك بالله. أحب أن يكفّر، ويستغفر الله، وظاهر هذا أنها مستحبة.

قال حرب: قلت لأبي عبدالله: الرجل يقول: أنا يهودي أو نصراني إن لم أفعل كذا. قال: نسأل الله العافية. قلت: فعليه كفارة، فسكت، فقد توقف عنها.

وجه الأولة: أن هذا حالف بدلالة قوله ﷺ: «**من حلف بملة غير ملة الإسلام، فإن كان كاذبًا، فهو كما قال، وإن كان صادقًا، فلن يعود كما كان**»(1)، فإذا ثبت أنه حالف دخل تحت قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

وأيضًا: ما رواه أبو بكر في كتاب «الشافي» قال: نا الصيدلاني، نا عبدالله بن محمد، عن سعيد الحراني، نا محمد بن سليمان -يعني ابن أبي داود- قال: حدثني أبي، عن الزهري، عن خارجة بن زيد، عن زيد، عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن الرجل يقول: هو يهودي. هو نصراني. أو: مجوسي. أو: بريء من الإسلام في اليمين يحلف عليها، فيحنث في هذه الأشياء قال: «**عليه كفارة يمين**»(2). وهذا نص.

---

(١) رواه أبو داود في الأيمان والنذور (٣٢٥٨)، والنسائي في الأيمان والنذور (٣٧٧٢)، وابن ماجه في الكفارات (٢٠٩٨). قال الألباني: «صحيح».

(٢) رواه البيهقي (١٠/ ٣٠)، وقال: «لا أصل له».

وأيضًا: فإن البراءة من الإسلام أو من الرسول يوجب الكفر، فجاز أن يصير به حالفًا، وتجب الكفارة إذا حنث.

دليله: الله عَزَّوَجَلَّ. ولا يلزم عليه إذا قال: أنا أستحل شرب الخمر وأكل الميتة إن فعلت كذا، فإنه يكون حالفًا، وتجب الكفارة إذا حنث فيها.

فإن قيل: إن أردتم، جاز أن يكون حالفًا بالبراءة منه، لم يسلم في اسم الله عَزَّوَجَلَّ؛ لأنه لا يكون حالفًا عندنا بالبراءة من الله عَزَّوَجَلَّ، وإن أردتم جاز أن يكون حالفًا بحرف القسم، لم يقولوا به في الفرع؛ فإنه لا يجوز أن يكون به حالفًا بالإسلام، ولا باليهودية، ولا بالكفر، ولا بالبراءة.

قيل: نريد به أن يكون حالفًا بما يحصل به هتك الحرمة. على أن هذا التفصيل لا يلزمنا؛ لأنا قلنا: جاز أن تجب به كفارة، ولم يتعرض للكيفية، وإذا وجبت لم يبق إلا قولنا.

وأيضًا: فإنه لا يجوز استباحة الكفر لحق الله تعالى بحال، كما لا يجوز استباحة الاستخفاف باسم الله تعالى لحقه بحال، ثم جاز أن يكون حالفًا باسم من أسمائه، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: اسم الله هو المقسم به؛ فلهذا تعلق به وجوب الكفارة، وليس كذلك، إذا قال: أنا بريء من الله. أو من الإسلام. فإن المحلوف به غير الله؛ فلهذا لم تنعقد به اليمين.

قيل: الكفارة لا تجب لذكر الله، وإنما تجب لهتك حرمة الاسم؛ ولهذا لا تجب ما لم يحنث، والاسم موجود. على أن في مضمون هذه اليمين الحلف بالله تعالى؛ لأن قوله: هو يهودي إن فعل كذا. تقديره: تركت حرمة الله وتعظيمه ومراعاة حقه إن فعلت كذا؛ لأن اليهودية حرمت لهذا المعنى، فبان أن هذه

اليمين تنتظم حق الله تعالى ومراعاة حرمته، ولا فرق بين أن يكون ذلك في لفظه أو في معنى كلامه، ألا ترى أنه لو قال: علي يمين إن فعلت كذا، لما كانت اليمين تكون بالله تعالى صار كأنه ذكر اسمه.

ويبين صحة هذا: وأن في مضمون هذا اليمين: أنه لا يجوز أن يرد الشرع باستباحة الكفر بالله تعالى، كما لا يجوز أن يرد استباحة الاستخفاف باسم الله تعالى.

لم يبطل هذا بقوله لأمته وزوجته: أنت علي حرام. لم يأت باسم القسم به، ومع هذا تلزمه الكفارة.

وأيضًا: فإن القسم تعظيم للمقسم به أن لا يكون منه ما حلف عليه، فإذا قال: هو كافر إن فعل كذا. فكأنه قال: هو بريء من عبادة الله إن فعل كذا. والعبادة لا يستحقها غير الله تعالى، فإذا عقد يمينه بضرب من التعظيم لا يستحقه غير الله تعالى، وأكذبه الخبر، كان يمينًا كقوله: والله.

فإن قيل: لو قال: إن فعلت كذا، فأنا شارب خمرًا وآكل ميتة، أو: تارك الصلاة والصيام والزكاة والحج. لم يكن يمينًا، وإن كان تقديره: إن فعلت كذا، فأنا بريء من عبادة الله. يعني: لا أعبده بالامتناع من شرب الخمر، وإتيان سائر العبادات.

قيل له: شارب الخمر، وتارك الصلاة والزكاة لا يكون كافرًا، فنظيره أن يقول: أنا مستحل لشرب الخمر وأكل الميتة، أو: ترك الصلاة والزكاة، إن فعلت كذا. فيكون يمينًا.

فإن قيل: لو قال: وحق بيت الله. أو: وحق رسول الله لم يكن يمينًا. وإن

كان تعظيمًا للمقسم به، فعلمنا أنه ليس كل ما كان فيه تعظيم كان يمينًا، وإنما اليمين ما كان باسم من أسمائه، وصفة من صفاته.

قيل: هناك لا يتضمن الاستخفاف بحرمة الله، وإنما يتضمن الاستخفاف بحرمة المقسم، وهو مخلوق، فنظيره من مسألتنا أن يقول: هو بريء من الكعبة إن فعل كذا، فيكون حالفًا.

فإن قيل: قوله: وهو كافر: ليس معناه: هو بريء من عبادة الله. وإنما معناه: أنه مكذب له، كما أن ضده، وهو قوله: أنا مؤمن بالله. أي: مصدق له. فيكون المحلوف به هو التكذيب، وهذا محرم في حق الله، كما هو محرم في حق رسوله؛ لأنه يجب التصديق به، ويحرم تكذيبه.

قيل: معنى التكذيب معنى والبراءة؛ لأن كل واحد من ذلك يتضمن المخالفة لما أخذ عليه، والاستخفاف بالحرمة، وقد قيل: معنى مؤثر في الفرقة مختلف في كونه يمينًا، فجاز أن يجب بمقتضاه يمين، كقوله: «أنت علي حرام» لأمته.

واحتج المخالف: بما روى أبو هريرة قال: قال رسول ﷺ: **«لا تحلفوا بآبائكم ولا بأمهاتكم، ولا بالأنداد ولا تحلفوا إلا بالله ولا تحلفوا بالله إلا وأنتم صادقون»**[1]. وقوله: **«لا تحلفوا إلا بالله»** نهي عن اليمين بغير الله، والنهي يدل على فساد المنهي عنه، وهذه اليمين بغير الله، فوجب أن تكون فاسدة.

والجواب: أنا قد بينا هذا في معنى الحلف بالله؛ لأن تقديره: هو هاتك لحرمة من يقع الكفر به إن فعلت كذا. وهذا معنى الأيمان، وعلى أنه حجة لنا؛ لأنه سماه حالفًا، وعندكم أنه ليس بحالف.

---

(١) رواه أبو داود في الأيمان والنذور (٣٢٤٨)، والنسائي في الأيمان والنذور (٣٧٦٩). قال الألباني: «صحيح».

واحتج: بقوله ﷺ: «**من حلف بملة غير ملة الإسلام فكفارته أن يقول: لا إله إلا الله**»(١).

والجواب: أنه حجة لنا؛ لأنه سماه حالفًا، وعلى أن هذا محمول على من كفر بالحلف بغير ملة الإسلام فقال: واليهودية لا أفعل كذا، فيصير معظمًا لها، فيكفر، ويفارق هذا القول: الإخلاص، فأما إذا قال: إن فعلت كذا، فأنا يهودي، فإنه لا يكفر بالإخلاص بالاتفاق، فلم يتناوله الخبر.

واحتج: بأنه حلف بمحدث أو بمخلوق، فإن الكفر وسائر الملل مخلوق، فوجب أن لا تصح اليمين.

أصله: إذا قال: والكعبة، والنبي، والسماء، والقمر، أو قال: هو فاسق أو شارب خمرٍ أو قاتل نفس أو تارك صلاة أو زكاة ونحو ذلك.

ولا يلزم عليه إذا قال لامرأته أو جاريته: أنت علي حرام؛ لأنه ليس بيمين، وإن وجبت عليه كفارة اليمين؛ لأن هذه الكفارة تجب باللفظ دون الحنث؛ ولهذا لا يجب في غيرها من الأموال.

والجواب: أن معنى العلة يفسد بقوله لأمته: أنت علي حرام، فإنه محدث مخلوق، والكفارة متعلقة بهذا القول وإن لم يكن يمينًا عندهم، وهي عندنا يمين؛ ولهذا يتعلق بسائر الأيمان إذا حرمها. وينكس أيضًا بالنذر، وهو إذا قال: إن فعلت كذا فعلي نذر، ثم لا نسلم أنه حلف بمحدث أو مخلوق؛ لأنا قد بينا أن مضمون يمينه الحلف بالله؛ لأن تقديره: تركت حرمة الله وتعظيمه بالكفر إن فعلت كذا. وأما فعل المعاصي من شرب الخمر والقتل وترك

---

(١) رواه البخاري في التفسير (٤٥٧٩)، ومسلم في الأيمان (١٦٤٧) بلفظ: «**من حلف فقال في حلفه: واللات والعزى...**».

العبادات من الصلاة والصيام والحج والحلف بالكعبة والسماء لا يصير به متبرئًا من عبادة الله؛ فلهذا لم يكن به حالفًا، وهٰهنا يصير مبترئًا من عبادة الله، فنظيره أن يتبرأ من اعتقاد العبادات، ويستحل فعل المعاصي فيكون حالفًا.

فإن قيل: علة الأصل تبطل به إذا حلف باسم الله فقال: والله لا فعلت كذا، فإنه لا يصير بذلك متبرئًا من عبادته، وتجب الكفارة.

قيل: إنما تجب هناك بهتك حرمة الاسم لا بمجرد اليمين، وهذا المعنى موجود هٰهنا ؛ لأن تقديره: تركت حرمة الله وتعظيمه بالكفر.

فإن قيل: على الفرع لا نسلمها؛ لأنه إذا قال: هو يهودي إن فعل كذا، لا يصير به متبرئًا، وإن فعل المحلوف عليه.

قيل: إذا انضم إلى ذلك اعتقاد صار متبرئًا بلا خلاف، وإنما لا يصير متبرئًا إذا أخرجه مخرج القسم من غير اعتقاد، ونحن لم ندع البراءة في مسألتنا، وإنما ادعينا ذلك عند انضمام النية إليه، كما قلنا في اسم الله تعالى، وإذا تبرأ منه صار متبرئًا بانضمام الاعتقاد إليه.

فإن قيل: لا تأثير للبراءة من عبادة الله تعالى في إيجاب الكفارة، وإنما التأثير ما يحصل به فاسقًا؛ بدليل: كفارة الظهار والوطء في رمضان والقتل.

قيل: لا تأثير له في غير كفارة اليمين، فأما في كفارة اليمين فله تأثير؛ بدليل: اسم الله تعالى على أن وجوب الكفارة فيما لا يحصل به البراءة من عبادة الله لا يمنع تأثيره هٰهنا، كما أن وجوب القتل في غير الردة لا يمنع من تأثيره في الردة.

وعلى أن كفارة الظهار لأجل قول المنكر وكفارة الوطء لهتك حرمة الصوم، وهذه الكفارة لهتك حرمة الله تعالى.

واحتج بعضهم: بأنه لفظ يعرى عن اسم الله تعالى وصفته، فوجب أن لا يكون يمينًا تتعلق به الكفارة، كما لو حلف بالكعبة والصحابة.

والجواب: أنه لا تأثير لهذا الوصف عند المخالف؛ لأنه لو قال: أنا بريء من الله إن فعلت كذا فإنه لا كفارة عليه عندهم، وإن لم تعر يمينه عن اسم الله تعالى. ثم الكلام عليه ما تقدم من النقض بلفظ الحرام والنذر والممانعة في الوصف لما بينا أن مضمون يمينه الحلف بالله وعلى أن الكفارة في اليمين لا تجب لذكر الاسم؛ ولهذا لا تجب قبل الحنث، وإنما تجب بهتك حرمة الاسم بالحنث وهتك الحرمة موجود هٰهنا.

مسألة: لا كفارة في اليمين الغموس، نص عليه في رواية الجماعة أبي طالب، وابن منصور، وحرب، وهو قول أبي حنيفة ومالك، ونقل أبو العباس أحمد بن سعيد اللحياني. عنه أنه قال: إنما الكفارة فيمن يتعمد الحلف على الكذب. ولا أعلمه إلا وقد سمعته يقول: قد روي في الذي يتعمد الحلف على الكذب أنه يكفرها، وظاهر هذا أنه أوجب فيها الكفارة، وهو قول الشافعي.

والدلالة على أنه لا كفارة فيه: قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، والمراد به اليمين الغموس؛ لأنه علق المؤاخذة فيما يكسب القلب، وهذه صفة الغموس، وقد بين حكمها، وهو أنه يؤاخذ بها، ويعاقبه عليها، ولم يوجب الكفارة.

ونا أبو محمد الحسن بن محمد وقرأته عليه قال: نا أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان، قال: نا محمد بن هارون بن حميد، قال: نا داود بن رشيد، قال: نا بقية، عن بحير بن سعد، عن خالد بن معدان، عن أبي المتوكل، عن أبي هريرة:

أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**ليس لها كفارة يمين صابرة ليتقطع بها مالًا بغير حق**»[١].

وأيضًا قوله ﷺ: «**اليمين الغموس تدع الديار بلاقع**»[٢].

وقوله ﷺ: «**من حلف على يمين فاجرة ليتقطع بها مال امرئ مسلم، لقي الله وهو عليه غضبان**»[٣].

فبين حكمها ولم يوجب الكفارة.

فإن قيل: المقصود بهذا الخبر بيان الوعيد والزجر عنها، ولم يقصد بيان حكمها، وهذا كقوله ﷺ: «**من أعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه: آيس من رحمة الله**»[٤].

وقوله ﷺ: «**لزوال الدنيا على الله أهون من قتل امرئ مسلم**»[٥]. ولم يبين ما يجب بقتله.

قيل له: الخبر أفاد الأمرين: الزجر عنها، وأنه لا كفارة فيها؛ إذ لو كانت الكفارة واجبة لبينها، كما بين حكم الوعيد فيها.

ولو خلينا وظاهر قوله: «**جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه: آيس من رحمة الله**» لقلنا: أن هذا جملة ما يتعلق به، لكن قام الدليل على الأحكام.

---

(١) رواه أحمد بنحوه (٢/ ٣٦١). قال الأرناؤوط: «إسناده ضعيف».

(٢) رواه الطبراني بنحوه في «مسند الشاميين» (٢٥٤٣) عن واثلة، وفي «الأوسط» (١٠٩٢) عن أبي هريرة. وانظر: «السلسلة الصحيحة» (٩٧٨).

(٣) رواه البخاري بنحوه في المساقاة (٢٢٢٩)، ومسلم في الإيمان (١٣٨).

(٤) رواه ابن ماجه في الديات (٢٦٢٠). قال الألباني: «ضعيف جدًّا».

(٥) رواه الترمذي في الديات (١٣٩٥)، والنسائي في تحريم الدم (٣٤٤٨). قال الألباني: «صحيح».

وأيضًا: فإنها يمين على الماضي، أو يمين على أمر واقع، أو يمين يقارنها الحنث، فلا تتعلق بها الكفارة.

دليله: اللغو.

ولا يلزم عليه إذا قال: والله لأصعدن السماء، ولأقلبن الحجر ذهبًا، ولأقتلن فلانًا وهو ميت، أنه يكفر؛ لأن هذه يمين على مستقبل على ما نبينه فيما بعد.

فإن قيل: اللغو ما سبق على لسانه ولم يقصده؛ سواء كان على الماضي أو على المستقبل، وإذا لم يكن مقصوده لم يجز اعتبارها بالمقصود؛ بدليل: حقوق الله من العبادات والنذور ولا يلزم، ولا يثبت حكمها عنه عدم القصد، ويثبت مع القصد.

قيل: لا نسلم لك هذا؛ لأن اللغو عندنا ما كان على الماضي دون المستقبل؛ سواءً قصده أو لم يقصد. وعلى أن الأصول قد سوت بين القصد وعدمه فيما يرجع إلى الكفارة؛ بدليل: القتل سوى بين الخطأ وبين عمد الخطأ في إيجاب الكفارة كان يجب أن يسوى بينهما هُهنا.

وجواب آخر: وهو أن عدم القصد في يمين اللغو ليس هو المسقط للكفارة، لكنه منع انعقادها، فلم تجب الكفارة لفقد الانعقاد. وهذا المعنى موجود في مسألتنا؛ لأن اليمين لم تنعقد أيضًا. وتنبني المسألة على أن يمين الغموس غير منعقدة.

ويدل عليه: بأن ما يطرأ على العقد مما يحله إذا قارنه منع انعقاده، كالرضاع والردة في النكاح وهلاك البيع، كذلك هُهنا لما كان طريان الحنث يحل اليمين يجب أن يمنع انعقادها.

يبين صحة هذا: حال الاستدامة في البقاء آكد من الابتداء، ثم ثبت أن ذلك ينافي الاستدامة، فأولى أن ينافي الابتداء.

ولا يلزم عليه إذا قال: والله لأقتلن فلانًا، وفلان ميت عالم بموته، أنه لا يمنع انعقاد اليمين؛ لأن الحنث هٰهنا لم يقارن اليمين، بل تأخر عنها، وذلك أنه عقد اليمين على معنى في المستقبل وهو إفاتة حياة يحدثها الله تعالى، وهذا معنى معقول متوهم كونه فينعقد اليمين ثم يحصل الحنث لفوات شرط البر.

ولا يلزم عليه إذا حلف ليصعدن السماء، وليقلبن الحجر ذهبًا؛ لأن الحنث يتأخر عن هذه اليمين؛ بدلالة: أن الحنث لا يكون باليأس من الفعل حتى بمضي اليوم، وإن كان اليأس موجودًا بأول النهار؛ ولأن المنعقدة ما يترقب فيها البر والحنث، نحو قوله: والله لا أكلت لا شربت، فأما ما لم يترقب فيها ذلك فهي غير منعقدة، ألا ترى أنه لو قال لزوجته: إن دخلت الدار فأنت طالق؛ لم تطلق في الحال؛ لأن الحنث مترقب، ولو قال: أنت طالق، أو قال لعبده: أنت حر؛ وقع في الحال؛ لأنه لا يترقب فيها، ولا حنث.

فإن قيل: لو لم يكن يمينًا منعقدة لم يطلق عليها اسم اليمين، وقد قال تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُوا۟ وَلَقَدْ قَالُوا۟ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٧٤]. وقال: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [التوبة: ٥٦]. وقول النبي ﷺ: «**اليمين الغموس تذر الديار بلاقع**»[1].

قيل: نحن نطلق عليها اسم اليمين لكن يمينًا غير منعقدة كما يطلق ذلك على يمين اللغو.

---

(١) سبق تخريجه.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]. والعقد: هو القصد إلى اليمين، ومنه قول الشاعر:

خطرات الهوى تروح وتغدو ... ولقلب المحب حل وعقد

والقصد موجود في اليمين الغموس إلا أنها لا تنعقد بحكم الشرع لوقوعها على فعل ماض، والله تعالى علق المؤاخذة باليمين المعقودة لا باليمين المقصودة لا باليمين المنعقدة، وقد يعقد الإنسان الشيء ولا ينعقد بحكم الشرع كالبيع الفاسد.

والجواب: أنا لا نسلم أن اليمين الغموس معقودة؛ بدليل: ما ذكرنا، وإذا لم تكن معقودة لم تدخل تحت الآية.

فأما قولهم: أن العقد هو القصد غلط؛ لأن العقد يقتضي الحل، وما لا يوصف بالحل لا يوصف بالعقد، كالطلاق الواقع في الحال، وعلى أن العقد هو الانعقاد لا القصد؛ بدليل: عقد البيع والنكاح، ولقول الشاعر:

ولقلب المحب حل وعقد

لا دلالة فيه على القصد، ألا ترى أنه قرنه بالحل كما يقرن به اليمين المعقودة على المستقبل.

وعلى أنه ليس المراد القصد، وإنما المراد ما يحل في القلب من الحب ثم يفارقه.

وعلى أنا لا نعلم أن قائله ممن يجوز الاحتجاج بقوله، وهو كلام لين من شعر المحدثين.

وقولك: أنه يعقد البيع الفاسد فلا ينعقد يجب أن لا تنعقد هذه اليمين هٰهنا.

فإن قيل: قرئ: ﴿عَقَّدتُّمُ﴾ بالتثقيل والتخفيف؛ فقراءة التثقيل لا تحتمل إلا المعقودة، وقراءة التخفيف تحتمل المعقودة والمقصودة في الماضي، فنحملها عليهما.

قيل: قد بينا أن العقد لا يحتمل القصد، واختلاف القراءتين لا يوجب ما قالوه من وجهين:

أحدهما: أن قراءة التثقيل تفيد تكرار الفعل وتأكيده، كما يقال: قتل وقتل أفاد التأكيد والتكرار، وعلى هذا تأوله الزجاج، وأبو علي، وأنه أفاد التأكيد والتكرار.

والثاني: أنا إذا حملنا قراءة التخفيف على القصر أوجب حمل الكلام على التكرار؛ وذلك أنه قال: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، والمراد به: الغموس، فلو حملنا قوله: ﴿بِمَا عَقَّدتُّمُ﴾ على المقصودة في الماضي لكان فيه تكرار، وهذا لا يجوز.

على أنا لو سلمنا لهم ذلك لم يضرنا؛ لأن قراءة التثقيل لا تحتمل إلا وجهًا واحدًا، وقراءة التخفيف تحتمل وجهين، ومن شأن المحتمل أن يحمل على ما لا يحتمل.

فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، وهذا عام في كل يمين، وهذه تسمى يمينًا.

قيل: الآية لا تتناول يمين الغموس من وجهين:

أحدهما: إجماعنا على أن فيها إضمارًا، وهو الحنث؛ لأن الكفارة لا تجب

بمجرد اليمين، وإنما تجب بالحنث، فيحصل تقديرها: ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم وحنثتم. وليس الحنث إلا في اليمين المعقودة.

والثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، وحفظ اليمين من إيجاب الكفارة والغموس لا يمكن حفظها لوقوعها على وجه واحد.

فإن قيل: حفظ اليمين أن لا يحلف، قال كثير:

قليلُ الألايا حافظٌ ليمينه إذا بدرت منه الأليّة برّت

وقال آخر:

احفظ لسانك لا تقول فتُبتلى إن البلاء موكل بالمنطق

قيل: لا يصح أن يقال: احفظ يمينك، وليس هناك يمين، كما لا يصح أن يقال: احفظ مالك وليس هناك مال، وقول الشاعر حجة عليهم؛ لأنه وصفه بالحلف بقوله: «قليل الألايا»، وبقوله: «إذا بدرت منه الألية برت»؛ إلا أنه أخبر إذا حلف حفظ يمينه حتى يبر فيها ولا يحنث.

وأما قوله: «احفظ لسانك» فهو حجة عليهم أيضًا؛ لأنه لا يصح أن يقال: احفظ يمينك، وليس له يمين.

فإن قيل: لو سلمنا لكم أن قوله: ﴿وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْ﴾، راجع إلى اليمين المعقودة لم يمنع ذلك من اعتبار العموم في قوله: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]؛ لأنه لا يمتنع أن يكون أول الآية عامًا وآخرها خاصًا، كما قلنا في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]. أن وجوب نصف المهر عام في كل مطلقة، وقوله: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ خاص

في بعض المطلقات، وهي الكبيرة، وخصوص قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ لم يوجب تخصيص قوله: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾، وكما قلنا في قوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ ثم قال بعد ذلك: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، يعني الرجعيات.

قيل: إذا ثبت أن الثاني راجع إلى الأول فالظاهر أن حكمه حكمه، ومتى لا يحمل على موافقة الأول كان مخالفًا للظاهر، وهذا لا يجوز إلا بدليل.

فإن قيل: فقد قابل اللغو بالمنعقد بقوله: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ﴾، فإذا كانت هذه اليمين ليست بلغو كانت منعقدة.

قيل: إنما يكون هذا إذا ثبت أنه لا قسم لليمين إلا في قسمين، فأما قسم اليمين عندنا ثلاثة أقسام، فلا يصح ما قالوه، كما أن إذا قلنا: هذا قتل ليس بخطأ، لم يجب أن يكون عمدًا؛ لأن القتل عمد وشبه عمد وخطأ، فإذا انتفى عنه الخطأ لم يثبت العمد، فيمين اللغو لا مأثم فيها ولا كفارة، ويمين الغموس فيها مأثم ولا كفارة فيها، وهو قوله: ﴿وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾، المراد به: مؤاخذة المأثم، ويمين منعقدة؛ ففيها الكفارة، ولا يأثم، وهو قوله: ﴿وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ﴾. المراد به: الكفارة؛ بدليل: أنها تجب فيما لا مأثم فيه.

واحتج: بأنه خالف بين قوله وفعله في يمين مقصودة، أشبه اليمين المعقودة.

والجواب: أنا لا نسلم المخالفة؛ لأن المخالفة تكون إذا عقد على المستقبل، فأما الماضي فهو مخبر بالكذب، ولا يقال: حالف. وحكي أن القتبي ذكر ذلك في باب ما يضعه الناس في غير موضعه، وينتقض به إذا فعله على وجه النسيان،

وبالمولي إذا فاء لا كفارة عليه عندهم مع وجود الأوصاف، والمعنى في الأصل: أنها يمين على المستقبل، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأنها يمين على الماضي أشبه اللغو، وإن شئت قلت: المعنى في الأصل أن حنثها يتأخر عنها، فيصير تاركًا لما لزمه من حفظ حرمة الاسم، وليس كذلك هٰهنا؛ لأن حنثها قارنها فمنع انعقادها.

واحتج: بأنها يمين لو تأخر الحنث عليها وجب فيها الكفارة، فوجب إذا قارنها أن تجب.

دليله: إذا قال: والله لأقتلن فلانًا، وفلان ميت، أو ليصعدن السماء، أو ليحولن هذا الحجر ذهبًا أو فضة، أو هذه الأجرة ذرة، فإن الكفارة تجب في هذه اليمين كذلك هٰهنا.

والجواب: أنا لا نعرف عن أصحابنا في هذه المسائل رواية، وربما امتنعوا من تسليم ذلك، ويتوجه تسليم ذلك؛ لأن أحمد قد قال في رواية إسماعيل بن سعيد: إذا قال لرجل والله لأقطعن يدك ورجلك، فيه كفارة يمين. فقد أوجب الكفارة، وإن كانت يمينه انعقدت على صفة يقارنها الحنث شرعًا، ولأنا قد حكمنا بصحة الإيلاء، من المجبوب ومن الرتقاء، وقد نص عليه هناك مع العلم بتعذر الفعل، وهذا أصل لهذه المسألة؛ فعلى هذا لا نقول: أن الحنث يقارن في هذه المسألة، بل يتأخر عنها، وذلك؛ لأنه عقد اليمين على معنى في المستقبل، وهو إفاتة يحدثها الله، فقال: وهذا معنى معقول متوهم كونه، فينعقد اليمين، ثم يحصل الحنث لفوات شرط البر.

فإن قيل: لا فرق بين ما يستحيل في العادة وبين ما يستحيل في العقل، وإحياء الموتى في هذه الدنيا مستحيل في العادة، فوجب أن يسقط اعتباره في المستقبل.

قيل: لو كان كذلك لما صح وجوده كما لا يصح وجود ما يستحيل في

العقل، وقد علمنا أن الله تعالى أحيى قومًا من الأمم السالفة، وعرج بقوم إلى السماء، وقلب الحجر ذهبًا لقوم، فبطل ما قالوه.

يبين صحة هذا: أنهم قالوا: إذا قال لها: إن صعدت السماء فأنت طالق؛ لم يقع الطلاق؛ لأن الصعود وإن كان مستحيلًا في العادة فغير مستحيل في القدرة؛ بدليل: أن الملائكة تعرج إلى السماء.

فإن قيل: لو كان هذا المعنى في الأصل ما ذكرتم لوجب أن لا تنحل اليمين في الحال، ولا تجب الكفارة؛ لأن المعنى الذي عقد عليه اليمين متوهم كونه، كما لو كان فلان حيًا.

قيل: إنما يحنث في الحال؛ لأن الله تعالى قد أجرى العادة أن لا يحيي الموتى في الدنيا، فعلم أن شرط البر في الحال، وليس كذلك إذا كان حيًا؛ لأنا لا نعلم فوات شرط البر لجواز أن يقتله فيبر في يمينه.

فإن قيل: فيجب أن يقولوا: أنه إذا وقته يحنث في الحال؛ لأنه علم فوات شرط البر.

قيل: كذا نقول، وأنه يحنث في الحال، وهذا بناء على أصلنا في اليمين الموقتة تنعقد في الحال؛ ولهذا قلنا: لو حلف أن يضرب غلامه في غد فمات العبد من يومه حنث.

فإن قيل: لما علم فوات شرط البر حال عقد اليمين في استحقاق الكفارة في الحال وجب أن يمنع صحة الانقياد لعلمنا بأنه ليس هٰهنا معنى يوجد في المستقبل.

قيل: فإن الشرط سبب في الحنث فلا يمنع مقارنة العقد، كالرحم سبب في إزالة الملك، ولا يمنع مقارنة العقد، فأما الكذب فهو نفس الحنث فمنع العقد. ورأيت بعض أصحاب أبي حنيفة يحكي في هذه المسألة روايتين:

إحداهما: أنه إن كان عالمًا بموته انعقدت يمينه، وإن كان جاهلًا به، قال: لم تنعقد؛ لأنه إذا كان عالمًا بموته فقد عقد يمينه على حياة يحدثها الله فيها بعد، وإذا كان جاهلًا فلم تعقد يمينه على هذا الوجه، فحصلت يمينه على ماضي.

والثانية: إن كان عالمًا بحياته لم تنعقد، وإن كان جاهلًا انعقدت؛ ولأنه إذا كان عالمًا وقد تحقق فوات الحياة باليمين على ماض، وإذا كان جاهلًا فيمينه تناولت حياة يظنها باقية، فيمينه انعقدت على مستقبل.

واحتج: بأن ما تعلق بالحنث المستقبل يعلق بالماضي.

أصله: طالق أو عبده حر، وكان قد فعله، طلقت امرأته، وعتق عبده. ولو قال: إن لم أكن فعلت كذا فامرأته طالق أو عبده حر، ولم يكن فعله، طلقت امرأته، أو عتق عبده، كما إذا حلف على المستقبل، كذلك الكفارة في اليمين بالله تعالى.

والجواب: أن يمين الطلاق والعتاق، يستوي فيها الماضي والمستقبل، وليس كذلك اليمين بالله تعالى، فإنه فرق فيها بين الماضي والمستقبل؛ بدليل: يمين اللغو؛ فإنها لا تنعقد لكونها على الماضي، واليمين الغموس بهذه المثابة.

فإن قيل: يمين اللغو لم تنعقد لكونها على الماضي، وإنما لم تنعقد؛ لأنها غير مقصودة؛ بدليل: أنها لو كانت على المستقبل، وهي غير مقصودة بأن سبق على لسانه لم تنعقد.

قيل: فيجعل هذا فرقًا بينهما، فنقول يمين الطلاق والعتاق لا يعتبر القصد فيها، فاستوى فيها الماضي والمستقبل، وهذه يعتبر فيها القصد، فدل على الفرق بينهما.

فإن قيل: إنما لم يعتبر القصد هناك؛ لأنه يتعلق بحق آدمي، فإذا قال: لم

أقصد وسبق على لساني، كان متهمًا فلهذا لم يقبل، والكفارة حق الله تعالى؛ فلهذا لم يتهم فيها.

قيل: فيجعل هذا فرقًا أيضًا، ونقول: لما تعلق بها حق آدمي فغلظت، فاستوى فيها الماضي والمستقبل، وهذا بخلافه، ولأن الطلاق والعتاق يقع كل واحد منهما من غير أن تعلق بشرط؛ فلهذا لم يفترق الماضي والمستقبل، واليمين بالله تعالى لا تنعقد إلا أن تعلق بشرط، فجاز أن تختص بشرط دون شرط.

وقد **قيل**: إنا نسوي بين يمين الطلاق في الماضي وبين اليمين بالله تعالى، فنلغي الصفة الماضية في الطلاق؛ لأنها لا تتعلق بالماضي، ويبقى قوله: أنت طالق، وهذا اللفظ إذا تجرد وقع به الطلاق، وكذلك اليمين بالله تعالى تلغوا الصفة، ويبقى مجرد الاسم، فلا يتعلق به كفارة، ولأن تعليق الطلاق بأمر ماضي إيقاع وليس بطلاق؛ ولهذا لو حلف لا يحلف فعلق الطلاق بأمر ماضي لم يحنث، ولو وكل وكيلًا بالطلاق بأمر ماضي وقع الطلاق، ولو كانت يمينًا لم تقع.

واحتج: بأن كل ما كان كذبًا في الخبر وجب أن يكون حنثًا في اليمين قياسًا على الحنث في سائر الأيمان.

والجواب: أنه باطل باللغو.

على أنا قد بينا الفرق بين هذه وبين سائر الأيمان فلا وجه لإعادته.

واحتج: بأن كل معنى إذا طرأ على عقد صحيح أوجب الكفارة، فإذا قاربه أوجب الكفارة قياسًا على الوطء في الحج.

والجواب: أنه يبطل بمن أحرم وعليه طيب، لو طرأ الطيب على الإحرام أوجب الكفارة، ولو قارنه لم يوجب، وكذلك الجماع إذا طرأ على الصوم أوجب الكفارة، وإذا قارنه وهو إن نزع فلا كفارة.

وعلى أنه لا معنى لقوله: على عقد صحيح في الأصل؛ لأن الوطء يوجب الكفارة في الحج سواء كان صحيحًا أو فاسدًا، ونجعل هذا معنى موجبًا للفرق فنقول: كفارة الحج آكد؛ بدليل: أنها تجب بوطء في إحرام فاسد، وليس كذلك كفارة اليمين، فإنها لا تجب إلا في يمين منعقدة؛ ولأن الكفارة تتعلق بهتك حرمة الإحرام، وهذا المعنى موجود في المقارن والطارئ، والكفارة ههنا تتعلق بحل يمين منعقدة، وهذا لا يوجد في الحنث المقارن.

واحتج: بأن أكثر ما في الغموس أنه معصية، وهذا المعنى لا يمنع وجوب الكفارة، ألا ترى أن الله تعالى جعل الظهار معصية؛ لأنه سماه منكرًا من القول وزورًا، ولم يجعله من إيجاب الكفارة.

والجواب: أنه ليس المانع من وجوب الكفارة كونه معصية، وإنما المانع ما قدمنا، وهو أنه يمين على ماضي، فهو كاللغو، أو نقول: المانع من وجوب الكفارة أنها غير منعقدة، وهذا المعنى معدوم في الظهار؛ لأن الظهار يتعلق بالتحريم الذي حصل بقوله؛ فاحتاج في رفعه إلى كفارة.

واحتج: بأن الغموس أعظم في المأثم، فكان أولى بالكفارة.

والجواب: أن الكفارة تجب في غير مأثم، فلم يجز اعتبار زيادة المأثم، وعلى أنه متى ثبت أن الكفارة تغطي مقدارًا من المأثم لم يجز تغطية ما زاد عليه.

مسألة: إذا حلف الكافر وحنث لزمته الكفارة، نص عليه في مواضع، فقال في رواية ابن منصور: يصح إيلاؤه. وقال في رواية إسماعيل بن سعيد فيمن نذر في الجاهلية ثم أسلم: يوفي بنذره. وهو قول الشافعي.

وقال أبو حنيفة: لا تلزم كفارة.

دليلنا: قوله ﷺ: «**من حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها فليأت الذي هو خير، وليكفر عن يمينه**»[1]، وهذا عام.

فإن قيل: المراد بالخبر من يعتقد أن بعض الأشياء خير من بعض أن حل اليمين قد يكون خيرًا من المقام عليها، والكافر لا يعتقد ذلك، بل الأشياء كلها سواء عنده.

قيل: الكافر يعتقد أن بعض الأشياء خير من بعض؛ لأن له دينًا واعتقادًا مثل المسلم.

وأيضًا: كل يمين صحت من المسلم صحت من الكافر، كالطلاق والعتاق. أو نقول: كل من صح طلاقه صحت يمينه، كالمسلم، ولا يلزم عليه الصبي؛ لأنه يستوي فيه الأصل والفرع؛ لأن الصبي الكافر يصح طلاقه، ولا يصح يمينه كالمسلم، ولأنه لا خلاف أن الكافر يستخلف عند الحاكم، وكل من صحت يمينه عند الحاكم صحت عند الانفراد كالمسلم.

فإن قيل: اليمين في سائر الحقوق تقطع الخصومة، فجاز أن يصح منه إقامة البينة، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأنه يتعلق بها كفارة، وهي عبادة، فلم تصح منه.

قيل: هي وإن كانت تقطع الخصومة فالقصد منها الوفاء بالمحلوف عليه والبر فيها، وهذا المعنى موجود في مسألتنا، وإنما الكفارة تجب بالحنث والمخالفة فيها، والكافر يصح منه الوفاء بالمحلوف عليه والبر فيه، ولأنه يصح إيلاؤه فصحت يمينه، ووجبت الكفارة كالمسلم.

فإن قيل: الإيلاء يتعلق به معنيان:

أحدهما: الطلاق.

---

(١) رواه مسلم في الأيمان (١٦٥٠).

والآخر: الكفارة، والطلاق يصح من الذمي، والكفارة لا تصح منه.

قيل: لا نسلم أن الإيلاء يتعلق به الطلاق، وإنما يقع الطلاق بإيقاع الطلاق عند الامتناع من الفيئة.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: ١٢]، وأيمان جمع يمين، وهذا ينفي انعقاد اليمين منهم.

والجواب: أن معناه: أنهم لا يفون بها، كما يقال: فلان لا دين له، معناه: أنه لا يحافظ عليه. والدليل على ذلك: قوله تعالى: ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوۡمٗا نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ﴾ [التوبة: ١٣].

واحتج: بما روى سماك بن حرب، عن زيد بن حارثة أنه قال لرسول الله ﷺ: انطلق بنا إلى فلانة نخطبها لك، فانطلق رسول الله ﷺ معه، فخطبها، فقالت: إني عاهدت زوجي إن مات قبلي علي مثل ذلك، فقال ﷺ: «**إن كان في الجاهلية فارفضيه عنك، وإن كان في حال الإسلام ففي بعهدك**»[(١)].

والجواب: أنه يحتمل أن يكون معناه: إن كان ذلك بعهود الجاهلية، وهو الحلف بالأصنام فارفضيه وإن كان ذلك بعهود الإسلام ففي به يعني بالله تعالى.

واحتج: بما روي عن النبي ﷺ قال: «**الإسلام يجب ما قبله**»[(٢)].

والجواب: أن الخبر يقتضي أن يكون قد حصل قبل الإسلام شيء يعلق به حكم فيسقط بالإسلام، والكافر على قولهم لا يلزمه لأجل اليمين والحنث

---

(١) لم أجده.

(٢) رواه مسلم في الأيمان (١٢١) بمعناه.

شيء حتى يسقط بالإسلام. ثم الخبر محمول على قطع الآثام والأوزار وأحكام أخر؛ بدليل: ما ذكرنا.

واحتج: بأن الكفارة عبادة لا تصح من المسلم إلا بالنية، فوجب أن لا تصح من الكافر.

دليله: الصلاة والصيام والحج.

والجواب: أن جزاء الصيد لا يصح إلا بالنية، ومع هذا يصح من الذمي عند أبي حنيفة، وهو إذا قتل صيد الحرم، وكذلك المرتد إذا كفر بالمال ثم أسلم أجزأه عندهم، على أن تلك عبادات محضة فلم تجب على الكافر؛ لأنه ليس من أهل التعبد، والكفارة وإن كانت عبادة وقربة فوجوبها على وجه الجزاء عن الحنث الذي أوقعه فصارت كالحدود، فجاز لزومها للكافر.

واحتج: بأنها كفارة، فلا تلزم الذمي كالصوم.

والجواب: أنه ليس إذا لم يصح من شخص أحد الأنواع لا يصح منه غيره، ألا ترى أن العبد لا يصح منه التكفير بغيره، وكذلك المرتد إذا كفر بالمال ثم أسلم صح، ولو كفر بالصوم لم يجز. ثم المعنى في الصوم إنها عبادة محضة، والعتق والإطعام فيه منفعة للآدمي، فصح من الكافر.

واحتج: بأنه لما لم يلزمه الصيام والصلاة والحج لم تلزمه كفارة كالصبي والمجنون.

والجواب: أن المعنى في ذلك: أنه لما لم يصح يمينه بالطلاق لم يصح بالله تعالى، وهذا بخلافه.

واحتج: بأنه لا يصح منه موجب اليمين وهي الكفارة فلم تصح يمينه.

والجواب: أنه تصح منه الكفارة عندنا بالمال والعتق، وعلى أن موجب يمينه

الوفاء بما حلف عليه من البر، وهذا يصح منه، ولأنه ليس إذا لم يصح موجبه لم تنعقد يمينه كالسكران تنعقد يمينه وإن لم تصح منه الكفارة في حال سكره.

مسألة: إذا قال أقسمت لا فعلت كذا أو أقسم فهو يمين نوى اليمين أو لم ينوه. وكذلك على قياسه: أحلف في أصح الروايتين نقلها أبو طالب عنه، فقال: إذا قال أقسمت عليك فعليه كفارة يمين إذا حنث، وإن لم يقل بالله، وهو قول أبي حنيفة.

وفيه رواية أخرى: إن نوى به اليمين كان يمينًا، وإن لم ينوه لم يكن يمينًا، نص عليه في رواية ابن القاسم في القسم كفارة يمين إذا نوى ذلك. وإن قال: أقسم، ولم يكن له نية فلا شيء عليه.

وكذلك نقل المروذي عنه إذا قال: أقسمت عليك، ولم يقل: بالله؛ فهو يمين إذا أراد أن يعقد اليمين.

وكذلك نقل ابن منصور عنه في الرجل يقول: حلفت وأقسمت؛ إذا كان يريد اليمين فكفارة يمين، وهو قول مالك فيما حكاه ابن نصر.

وقال الشافعي: إذا لم يصله باسم الله تعالى فليس بيمين؛ سواء نوى به اليمين، أو لم ينوه.

ونقل المروذي عنه في موضع آخر القسم وفرق بين: قسمت عليك إلى أقسمت عليك؛ فوجه الرواية الأولى وأنه يمين وإن لم ينوه قوله تعالى: ﴿إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ﴿١٨﴾﴾ [القلم: ١٧-١٨]، فأخبر أنهم أقسموا ولم يستثنوا، والاستثناء لا يكون إلا في يمين، ولم يقل: أقسموا بالله.

فإن قيل: قوله: ﴿أَقْسَمُوا﴾ لا يدل على صفة القسم، ولا على لفظه، وهل كان بالله أو بغيره، وليس هذا إلا كقوله: شتم فلان فلانًا، وحلف فلان، لا

يدل ذلك على صفة القسم ولا على صفة اليمين، وإذا كان كذلك احتمل أن يكونوا أقسموا باسم الله تعالى.

قالوا: والذي يدل على صحة هذا: أن اسم القسم إذا أطلق اقتضى اسم الله تعالى، قوله: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف: ٢١]، وكان قد أقسم إبليس لآدم عليه السلام بالله تعالى، يدل على ذلك أن الله تعالى لما عاتب آدم عليه السلام على قبوله من إبليس، قال آدم: يا رب إنه حلف بك، وما علمت أن أحدًا يحلف بك كاذبًا. فدل على أن إبليس حلف به.

قيل: قوله: ﴿إِذْ أَقْسَمُوا﴾ خبر، فالظاهر أنهم قالوا: أقسمنا، وحمله على معنى آخر خلاف الظاهر، ولو كان هناك زيادة على ذلك لذكره؛ لأن الحكم يتعلق به.

ويبين صحة هذا: أنا وإياكم حملنا قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وقوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: ٢]، على لفظ السراح والفراق، كذلك هاهنا.

ويفارق هذا قوله: فلان شتم وحلف؛ لأنه ليس هناك ما يدل على شتم بعينه ولا يمين بعينها، وهاهنا ما يدل على أنه حالف باللفظ الذي تقدم؛ لأنه أخرجه مخرج التأكيد للخبر.

وأيضًا ما روي أن أبا بكر رضي الله عنه عبر رؤيا فقال ﷺ: «أصبت بعضًا وأخطأت بعضًا». فقال أبو بكر: أقسمت يا رسول الله لتخبرني، فقال له النبي ﷺ: «لا تقسم يا أبا بكر»(١).

---

(١) رواه البخاري في التعبير (٧٠٤٦)، ومسلم في الرؤيا (٢٢٦٩).

فوجه الدلالة منه: أنه قال: أقسمت عليك، ولم يقل: أقسم بالله، وجعله النبي ﷺ يمينًا، ونهاه عنه.

فإن قيل: يحتمل أن يكون أقسم بالله ولكن الراوي اختصر بعض اللفظ؛ لأنه ليس المقصود صفة اليمين.

قيل: لو كان لذكر ولم يختصره؛ لأن هذا مما يتغير الحكم بحذفه.

فإن قيل: فلو كان يمينًا لأوجب عليه الكفارة؛ لأنه حلف على أن يخبره النبي ﷺ ولم يخبره.

قيل: إنما لم يوجب الكفارة؛ لأنه لم يحنث في يمينه؛ لأنه كان يجوز أن يخبره النبي ﷺ بعد ذلك.

وأيضًا: روي أن صفوان بن عبدالرحمن جاء [بأبيه] إلى النبي ﷺ يوم الفتح فقال: يا رسول الله، بايعه على الإسلام والهجرة، فقال النبي ﷺ: «**لا هجرة**»، فقال العباس: أقسمت عليك يا رسول الله لتبايعنه، فبايعه النبي ﷺ، وقال: «**بررت قسم عمي ولا هجرة**»[1]. فجعل قوله: أقسمت عليك يمينًا، وأخبر أنه بر قسمه، فدل على أنه بمجرده يمين، فإن أعادوا السؤال فقل: سبق عنه الجواب.

وأيضًا: فإن القسم لا يقع بغير الله؛ لأن الإنسان لا يقول: أقسمت بفلان، ولا بالطلاق، ولا بالعتاق، فقوله أقسم كقوله: أقسم بالله، وكالحج لما لم يقع لغير الله كان قوله: علي حجة، كقوله: لله علي حجة. وإن شئت قلت: أقسم يقتضي مقسمًا به، وهو منهي عن القسم بغير الله، فإذا أطلق فالظاهر أنه أراد به: أقسم بالله، فهو كما لو قال: أقسم بالله.

---

(١) رواه ابن ماجه في الكفارات (٢١١٦)، وأحمد (٣/ ٤٣٠). قال الألباني: «ضعيف».

يبين صحة هذا: لو قال: بعتك بألف حمل على مقتضى الشرع، وهو نقد البلد، وإن كان الإطلاق يتناول غيره.

وكذلك قالوا: إذا أوصى لرجل بطبل من طبوله، وله طبول للهو وللعرس حملت وصيته على المباح.

ويبين صحة هذا: أن اسم المفعول محذوف، وهذا جائز، قال تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّىٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِى﴾ [إبراهيم: ٣٧]، تقديره: إني [أسكنت] ذريتي، وإذا كان كذلك علم أنه محذوف.

فإن قيل: هذا يبطل بقوله: أولى أو أتالى، هذا يقتضي مولى به، ومع هذا فلا يكون حالفًا، وكذلك قوله: لأفعلن كذا، هذه اللام لا تكون إلا في جواب القسم، ومع هذا فلا يكون حالفًا بذلك.

قالوا: ولا يلزمنا على هذا قوله تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٨]، فإنه قسم، والمقسم به مقدر فيه، وكذلك قول الرجل: لأفعلن كذا، هو قسم والمقسم به مقدر فيه، ولا يصح أن يكون حالفًا.

قيل: أما قوله: أولى وأتالى، فهو يمين، والعرب تذكر ذلك حلفًا، قال الشاعر:

أولى بـــرب الراقصـــات إلى منـــى ... ومطـــارح الأكـــوار حيـــث يبيـــن

وأما قوله: لأفعلن كذا، فليس بيمين؛ لأن اللام قد تكون جوابًا لغير القسم، قال تعالى: ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًا بِٱلنَّاصِيَةِ ﴿١٥﴾﴾ [العلق: ١٥]، ولأن القسم جملة مؤكدة بجملة هي الجواب، وقد خلت من التأكيد، فلم يكن في ذكر الجواب دلالة على القسم، وليس كذلك هٰهنا؛ لأنه قد أتى بالجملتين، وفي جملة القسم

ما يدل على مقسم به من الوجه الذي ذكرنا، وليس في جملة الجواب ما يدل على التأكيد.

فإن قيل: فيبطل بقوله: وحقِه وهوه، فإنه يقتضي محلوفًا به، ومع هذا ليس بيمين.

قيل: لأنه لم يثبت لذلك عرف شرع ولا عرف الاستعمال، وقد ثبت ذلك في: أقسم.

فإن قيل: الحج معروف، وهو اسم مختص بهذه العبادة لا يشاركه فيه غيرها، وليس كذلك قوله: أقسم، فإنه يكون القسم به وبغيره.

وقيل: قد بينا أنه لا يكون القسم بغيره لكونه منهي عنه كما قلنا في إطلاق اليمين وفي الوصية بالطبل.

فإن قيل: اسم الحج وسائر العبادات لا يعتبر فيها حرمة اللفظ، وليس كذلك هٰهنا، فإن الكفارة اختصت بالله لحرمة الاسم، فإذا لم يكن منطوقًا به لم يكن للفظ حرمة.

قيل: الحج وسائر العبادات لابد أن يعتبر فيها حرمة من يفعل له، ومع هذا فإن الإطلاق منصرف إليه، كذلك القسم يقتضي مقسمًا به، وهو منهي عن غير الله، فوجب أن يحمل عليه.

وأيضًا: فإن قوله: أقسم من ألفاظ اليمين، ألا ترى أنه لو قال: أقسم به، ونوى به اليمين، كان يمينًا، فإذا أخرجه مخرج التأكيد للخبر كان يمينًا كما لو قال: أقسم بالله.

واحتج المخالف: بأنه لفظ يعرى عن اسم الله وصفته، فوجب أن لا يكون يمينًا تتعلق به الكفارة.

أصله: إذا حلف بالكعبة وإذا قال: أولى أو أتالى لأفعلن كذا، فإذا قال لرجل قد حلف بالله: يميني مثل يمينك، أو عقدت ما عقدت.

والجواب: أن الكعبة يمين بغير الله وبغير رسوله، وليس كذلك هٰهنا ؛ لأنها يمين بالله تعالى من الوجه الذي ذكرنا.

وعلى أنه لا يمتنع أن لا يأتي باسم الله وصفته ويثبت حكمه؛ بدليل: لفظه الحرام، وإذا قال: علي الحج، وإن لم أفعل كذا فعلي نذر. ثم لا نسلم أن اللفظ تعرى عن اسم الله؛ لأن الكلام يدل عليه، وما دل عليه الكلام من الحذف فحكمه حكم المذكور.

واحتج: بأن قوله: أقسم كناية؛ والأيمان لا تثبت بالكنايات.

والجواب: أنا لا نسلم أنه كناية؛ لأن الكلام يدل على اسم الله تعالى كما دل قوله: علي الحج أنه لله.

واحتج: بأن الحاكم لا يحلّف بأقسم.

والجواب: أنه لا يحلف بلفظة الحرام والنذر، ومع هذا تجب الكفارة، وكذلك لا يحلف بعلم الله وقدرته وجلاله، ومع هذا فهو يمين.

واحتج: بأنه لو قال: يميني في يمينك، أو يميني مثل يمينك، أو عقدت ما عقدت لم يكن يمينًا.

والجواب: أن ظاهر كلام أصحابنا يقتضي أنها يمين؛ لأن أبا القاسم الخرقي قال فيما حكاه عنه ابن بطة في أيمان البيعة: إذا قال: هي لازمة لي إذا التزم الحالف بها جميع ما فيها من الأيمان لزمته، عرفها أو لم يعرفها. فقد نص على أنها تلزم في حق الحالف، وفيها يمين بالله وطلاق وعتاق، ولم يشترط نية الحالف.



وعلى قياس هذا القول: لو قال: كل يمين يحلف بها المسلمون لازمة له، أنه تلزمه اليمين بالله تعالى والطلاق والعتاق والظهار والنذر، نوى ذلك أو لم ينوه. وقد قال أحمد في رجل حلف بالطلاق أن لا يكلم رجلًا، فقال له آخر: وأنا علي مثل يمينك إن كلمته، فعليه الطلاق مثل ما قال الذي حلف. فألزمه ذلك ولم يشترط، وأصحاب الشافعي قالوا: اليمين بالله لا تلزمه نواها أو لم ينوها؛ لأن هذا اللفظ كناية، واليمين بالله لا تنعقد بالكناية، وأما الطلاق والعتاق فإن نواه لزمته اليمين، وإن لم ينوه لم تلزمه؛ لأن هذا اللفظ كناية، والكناية تفتقر إلى النية، كالخلية والبرية ونحو ذلك، وهذا بناء على أصولهم.

فأما على أصلنا: فإن اليمين تنعقد بالنية، وبدلالة الحال في الطلاق والعتاق واليمين بالله، وههنا دلالة حال، وهو إخراج هذا اللفظ مخرج اليمين، وقصد به التأكيد، ولهذا قد قلنا: إذا قال: أقسم كان يمينًا لهذه العلة. وفيما ذكرنا من الدليل دلالة على مالك في اعتباره النية؛ وذلك أن النبي ﷺ لم يعتبر نية أبي بكر ولا نية العباس، ولأنه لا تعتبر نيته في الحج إذا أقسم به.

واحتج المخالف: بأن أقسم كناية وليس بصريح، فيجب أن تعتبر النية فيه، كالكنايات في الطلاق.

والجواب: أنا لا نسلم أنه كناية من الوجه الذي ذكرنا.

واحتج: بأنه لفظ تعرى عن اسم الله وصفاته لفظًا ونية، فهو كما لو حلف بالكعبة.

فصل

فإن قال: أقسم بالله إن فعلت كذا، فهو يمين وإن لم يكن له نية، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية ابن القاسم إذا قال: أقسم بالله فيمين، فإن قال:

أقسم، ونيته يمين، فكفارة يمين، وإن لم يكن له نية فلا شيء، فاعتبر النية في قوله: أقسم، ولم يعتبرها في اسم الله تعالى.

وكذلك قال في رواية أبي طالب إذا قال: أقسمت برسول الله لتبايعني، فهي يمين، وهو قول أبي حنيفة.

وقال الشافعي: لا تكون يمينًا إلا بالنية.

دليلنا: أن اللفظ يحتمل اليمين، فإذا أخرجه مخرج التأكيد للخبر كان يمينًا، كما لو قال: والله لأفعلن كذا، ولأنه مقسم بالله، أشبه إذا نوى، وذهب المخالف إلى أن هذا اللفظ يحتمل الوعد: سأقسم، ويحتمل اليمين في الحال، فلا يجعله يمينًا.

والجواب: أنه إذا أخرجه مخرج التأكيد للخبر خرج من أن يكون محتملًا للوعد وللخبر، وصار ظاهره اليمين.

فإن قيل: لا نسلم أنه مؤكد بخبره في الحال، بل يحتمل هذا، ويحتمل أن يكون مؤكدًا لخبره بيمين في المستقبل.

قيل: إطلاق اللفظ يقتضي اليمين، فإن نوى به الاستقبال احتمل أن يقبل منه؛ لأن اللفظ يصلح الحال والاستقبال، وإن كان في الحال أظهر، فإذا نوى الاستقبال صدق؛ لأن الكفارة معنى يلزمه فيما بينه وبين الله تعالى، فيصدق في ذلك، ولو قال: أقسم بالله لا أطأك. وقال: أردت الاستقبال كان موليًا، ولم يصدق؛ لأن الإيلاء يتعلق به حق الزوجة كما لو قال: أنت طالق، وقال: أردت من وثاق دين، ولم يصدق في الحكم.

مسألة: إذا قال: أشهد إن فعلت كذا، فهو يمين، نص عليه في رواية أبي طالب إذا قال: أشهد هي يمين، ولعمري ليس بشيء. وبهذا قال أبو حنيفة.

ويتخرج رواية أخرى: لا يكون يمينًا إلا بالنية قياسًا على قوله: أقسمت، وقد نص على ذلك في رواية حرب: إذا قال: أشهد لا أفعل كذا وكذا، وكأنه لم ير عليه كفارة. قال: وكذلك أقسمت، وكذلك نقل أبو طالب: إذا قال أشهد ولعمري ليس بشيء.

وقال الشافعي: لا يكون يمينًا.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢﴾﴾ [المنافقون: ١-٢]، فأخبر أنهم اتخذوا قولهم: نشهد إنك لرسول الله جنة، وسماه يمينًا، ولأنه من ألفاظ اليمين، ألا ترى أنه لو قال: أشهد بالله، وأراد به اليمين كان يمينًا، فإذا كان كذلك قلنا: إذا أخرجه مخرج التأكيد للخبر جاز أن يكون يمينًا كما لو قال: أشهد بالله؛ ولأن الشهادة تقتضي مشهودًا به، ولا تجب الشهادة بغير الله وبغير رسوله، ولأنه مقسم بالشهادة، أشبه إذا قال: أشهد، ونوى به اليمين.

واحتج المخالف: بأن اللعان يمين، وقد ثبت أن ذكر الله تعالى من شرطه متى تركه لم يحتسب به، وكذا قال تعالى: ﴿فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ﴾ [النور: ٦]، وجب أن يكون سائر الأيمان مثله.

والجواب: أنه لا يجب ذلك لوجهين:

أحدهما: إن شرط ذكره في اللعان بقول: أربع شهادات بالله، ولم يشرطه في غيره من الأيمان، كقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾﴾، ومعناه: نحلف، ولأن

اللعان فيه معنى اليمين ومعنى الشهادة، أما معنى الشهادة: فإن لفظ الشهادة معتبرة، وأما معنى اليمين فلأنه يعتبر فيه التكرار، وليسمع ممن هو من أهل الشهادة وغيرها، فإذا قال: أشهدكم، ولم يذكر الله تعالى احتمل أن يكون أراد به؛ فلهذا لزمه ذكر الله تعالى، وههنا ليس فيه معنى الشهادة، وإنما هو يمين، فإذا أتى بلفظ الشهادة جاز أن يكون يمينًا؛ لأن الشهادة في الغالب لا تكون بغير الله تعالى.

واحتج: بأنه لفظ عري عن ذكر الله وصفته فلم يكن يمينًا.

دليله: والكعبة.

والجواب: أن المعنى في الأصل أنها يمين بغير الله وبغير رسوله، وهذه يمين بالله، والاسم محذوف، وهو مراد، ولا نسلم أنه تعرى عن اسم الله؛ لأنه مراد باليمين، ولأنه لا يمتنع أن يتعرى عن ذلك وتجب كفارة يمين، كلفظة الحرام، ولفظة النذر، ولفظة الحج.

فصل

فإن قال: أشهد بالله إن فعلت كذا وكذا فهو يمين وإن لم يكن له نية، وهذا على ظاهر كلامه في رواية المروذي إذا قال: أشهد بالله عليه الكفارة، وكذلك أقسمت بالله، وهو قول أبي حنيفة.

وقال الشافعي: لا يكون يمينًا إلا بالنية.

دليلنا: أن اللفظ يحتمل اليمين، فإذا أخرجه مخرج التأكيد للخبر كان يمينًا، كقوله: والله لا أفعل كذا، ولأنه مقسم بالشهادة بالله أشبه إذا نوى.

وذهب المخالف إلى أنه يحتمل الوعد، ويحتمل اليمين، فلا يجعله يمينًا إلا بالنية.

والجواب عنه: ما تقدم.

مسألة: إذا قال: وعلم الله لأفعلن كذا فهو يمين؛ لأن أحمد نص في رواية أبي طالب وبكر بن محمد: إذا حلف بسورة من القرآن وجبت عليه الكفارة، مع قوله في غير موضع من كتاب الأصول: القرآن من علم الله، وهو قول مالك والشافعي.

قال أبو حنيفة: ليس بيمين استحسانًا.

دليلنا: أن العلم صفة من صفات ذاته أشبه القدرة والعزة والجلال والعظمة.

واحتج المخالف: بأن العلم قد يطلق ويراد به المعلوم في العادة، ألا تراهم يقولون: اللهم اغفر لنا علمك فينا، ويريدون معلومك فينا، فإذا قال: وعلم الله لأفعلن كذا، كأنه قال: ومعلوم الله، فلا يكون يمينًا؛ لأن معلوم الله غير الله، ومن حلف بغير الله لم تلزمه الكفارة.

والجواب: أن هذا مجاز، ويجب حمل اللفظ على حقيقته، وعلى أنه كان يجب أن يحمل على اليمين لا على المعلوم؛ لأنه منهي عن الحلف بغيره كما فعلنا هذا في لفظة القسم، ثم هذا يبطل بالقدرة، فإنه يعبر بها عن المقدور، فيقال في الدعاء: اللهم أريتنا قدرتك فأرنا عفوك. ويقول الناس: انظروا إلى قدرة الله، وسبحان من هذا قدرته.

فإن قيل: القدرة تختص المعدوم؛ لأن الموجود مستغنى بوجوده عن القدرة، وليس في العادة أن يحلف الإنسان بالمعدوم، فلم يجز أن تحمل يمينه على المقدور، فحمل على القدرة التي هي من صفات ذاته، فصار كأنه قال: والله القادر، وليس كذلك العلم؛ لأنه لا يختص المعدوم، بل هو معلق بالموجود والمعدوم، فإذا حملناه على المعلوم لم يصر حالفًا بالمعدوم.

قيل: كان يجب أن يحمل قوله: وعلم الله على اليمين بالله لا على المعلوم؛ لأنه منهي عن الحلف بغيره، كما وجب حمل قوله: أقسم على اليمين بالله دون غيره؛ لأنه منهي عن أن يقسم بغيره.

وجواب آخر: لا نسلم أن القدرة تختص المعدوم؛ لأن الموجود لا يستغنى بوجوده عن القدرة؛ لأن أفعال العباد وأكسابهم خلقًا لله تعالى، فما استغنى بوجوده عن القدرة.

مسألة: إذا قال: وحق الله فهو يمين، نص عليه في رواية أبي طالب فيمن حلف بحق رسول الله فحنث فعليه كفارة يمين، فإذا جعل ذلك يمينًا في حق النبي ﷺ أولى أن يكون يمينًا في حق الله تعالى، وهو قول مالك والشافعي.

قال أبو حنيفة: ليس بيمين.

دليلنا: أن الحق اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته، ولا يصح أن يوصف بضده، فإذا قال: وحق الله، صار كأنه قال: والله الحق، كما قلنا في قوله: وجلال الله وعظمة الله أنه يصير كأنه قال: والله الجليل، والله العظيم، وإن شئت قلت: هذا لفظ موضوع لليمين في العرف بصفة مضافة إلى الله تعالى، فكان يمينًا، كقوله: وقدرته وعظمته وجلاله.

واحتج المخالف: بأن حقوق الله تعالى هي العبادات التي أوجبها على عباده، ويدل عليها: ما روي عن عبادة قال: «**أن لا تشركوا به شيئًا، وتعبدوه، وتقيموا الصلاة، وتؤتوا الزكاة**»[1]، فأخبر أن حقوق الله تعالى هي هذه العبادات، وهي غير الله، فإذا حلف بها كان حالفًا، فلا يكون يمينًا، كما لو حلف بالكعبة ونحو ذلك.

---

(١) رواه الطبراني بنحوه في «الأوسط» (٤٥٣٨).

والجواب: أنه كان يجب أن يحمل قوله: وحق الله على اليمين بالله لا على العبادات؛ لأنه منهي عن الحلف بغيره كما وجب ذلك في قوله: أقسم.

وجواب آخر: وهو أن قوله: وحق الله وإن كان يحتمل العبادات فإنه يحتمل الاسم والصفة التي لا يجوز أن يوصف بضدها، فوجب حمله على ذلك؛ لأنه قد اقترن به عرف الاستعمال في الحلف.

وجواب ثالث: وهو أن هذا يبطل باليمين بأمانة الله، فإنها الفرائض التي أوجب الله تعالى، قال الله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، ومع ذلك إذا قال: وأمانة الله يكون يمينًا.

فإن قيل: فالأمانة إذا أضيفت إلى الله تعالى صارت صفة من صفات ذاته، كالقدرة والجلال والعظمة، وليس كذلك الحق؛ لأنه وإن أضيف إلى الله تعالى لا يخرج من أن يكون عبادة من العبادات.

قيل: لا فرق بينهما؛ وذلك أنه إذا جاز أن يقال: إن الأمانة تصير صفة من صفات ذاته، وإن كانت عبارة عن الفرائض، جاز أن يقال في الحق إذا أضيفت إليه تصير صفة من صفات ذاته، وإن كان عبارة عن العبادات.

واحتج: بأن الحق عبارة عن الواجب، فإذا قال: وحق الله، وكأنه قال: وما أوجب الله تعالى، فلا يكون يمينًا.

والجواب عنه: ما تقدم.

مسألة: إذا قال: وعهد الله وميثاقه فهو يمين على ظاهر كلام أحمد في رواية ابن إبراهيم في رجل عاهد الله أن لا يأكل من قرائبه شيئًا وهو محتاج إليهم أحب أن يتقرب إلى الله بأكثر من كفارة اليمين.

وقال أيضًا في رواية أبي طالب إذا قال: علي عهد الله إن فعلت كذا: يتقرب إلى الله بكل ما استطاع.

وعائشة أعتقت أربعين رقبة[١]. وهو قول مالك.

وقال أبو حنيفة: إذا قال: وعهد الله وميثاقه لم يكن يمينًا، وإن قال: عليَّ عهد الله وميثاقه يكون يمينًا؛ لأنه يصير بمنزلة النذر، كما لو قال: عليَّ أن أدخل الدار إن فعلت كذا، فيكون يمينًا.

وقال الشافعي: إن نوى به اليمين كان يمينًا.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٩١﴾﴾ [النحل: ٩١]، فسمى العهد يمينًا، ونهى عن نقضه بعد توكيده، وهذا عام في ألفاظ العهد، ولأن العهد يمين في عرف الشرع واللغة.

أما عرف الشرع: فروي عن عائشة «أنها حلفت بالعهد أن لا تكلم ابن الزبير، فلما كلمته أعتقت أربعين رقبة» وكانت تقول: «واعهداه»[٢].

وأما عرف اللغة: فظاهر، فإن الناس يحلفون بذلك كما يحلفون بالله تعالى، ولأنه مقسم بعهد الله، فهو كما لو قال: علي عهد الله، وكما لو نواه.

واحتج المخالف: بأن عهد الله هو أمر الله، يدلك عليه قوله: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ﴾ [يس: ٦٠]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، فإذا كان كذلك صار كأنه قال: وأمر الله.

---

(١) رواه البخاري في المناقب (٣٣١٤).

(٢) لم أجده بهذا اللفظ.

والجواب عنه: ما تقدم من الوجوه الثلاثة:

أحدها: أنه يجب حمله على اليمين بالله؛ لأنه منهي عن غيرها، كما وجب ذلك في: أقسمت.

والثاني: وأنه وإن كان عبارة عن ذلك فقدمت له عرف الشرع واللغة بالحلف به.

والثالث: أنه يبطل بالحلف بالأمانة، فإنها عبارة عن فرائضه، ومع هذا إذا أضيفت إليه صارت صفة من صفاته، كذلك هٰهنا، غير أن يكون معناه استحقاقه، أو يكون على ما هو عليه.

مسألة: إذا قال: وقدرة الله وجلاله وعظمته فهو يمين نوى به اليمين أو لم ينوه، وهذا على قياس قوله في: أقسم بالله، وأشهد بالله أنه يمين وإن لم ينو، وبه قال أبو حنيفة.

قال الشافعي: إذا قال: أردت به وقدرة الله ماضية، وحقه واجب، صدق.

دليلنا: أنه لفظ موضوع لليمين، فإذا أخرجه مخرج التأكيد للخبر ثم ادعى فيه إضمارًا لم يصدق، كما لو قال: والله ثم قال: أردت به والله خالق ورزاق ومحيي ومميت، أنه لا يصدق، ولأنه مقسم بقدرة الله وجلاله، فهو كما لو نوى.

واحتج المخالف: بأن اللفظ يحتمل ما قاله، فيجب أن يصدق.

والجواب عنه: ما مضى، وهو أن خروجه على وجه التأكيد يمنع، ثم يبطل بقوله: والله، ثم قال: أردت به خالق رازق.

مسألة: إذا قال: وأمانة الله، فهو يمين، نص عليه في رواية حرب في الرجل يحلف بالأمانة، فإن أراد أن يعقد اليمين فهو يمين، فإن قال: لا وأمانة الله،

فهذا يمين، فقيل له: وإن لم يرد اليمين؟ فكأنه ذهب إلى أنه يمين إذا سمى الله تعالى، فقد نص على أنه يمين إذا ذكر معه اسم الله تعالى، وإن لم ينوه، واعتبر النية إذا لم يقرن معه الاسم، وبهذا قال أبو حنيفة ومالك.

قال الشافعي: لا يكون يمينًا إلا أن ينوي.

دليلنا: أن الأمانة إذا أضيفت إلى الله تعالى صارت صفة من صفات ذاته، ألا ترى أنه لا يصح أن يوصف بضدها، فيجب أن يكون يمينًا، كقوله: وعلم الله وحق الله أنه يمين.

فإن قيل: فالفرائض والواجبات مضافة إلى الله تعالى، فيقال: أحكام الله، وفرائض الله، فلم يكن في الإضافة ما يدل على ذكره.

قيل: إلا أنها لا تصير من صفات ذاته، ولأنه قسم بأمانة الله، أشبه إذا نوى به اليمين.

واحتج المخالف: بأن أمانة الله فرائضه التي أمر الله بها عباده، يدل عليه: قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وأراد به الشرائع، يدل عليه: قوله تعالى: ﴿ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ ﴾ [الأحزاب: ٧٣]، يعني لتركهم الواجب عليهم.

وقال سعيد بن المسيب: «الأمانة في هذا الموضع الفرائض»(١). وعن مجاهد: «الصلوات»(٢). ومن حلف بهذه الأشياء لم تجب عليه كفارة، كذلك الأمانة.

والجواب: أن الآية تناولت أمانة مطلقة، ونحن نقول: إذا أطلق فقال:

---

(١) لم أجده عن ابن المسيب، ورواه الطبري في «تفسيره» (٢٠/ ٣٣٦) عن سعيد بن جبير.

(٢) لم أجده.

والأمانة لا فعلت كذا، لم يكن يمينًا إلا أن ينوي، وخلافنا في الأمانة إذا أضيفت إلى الله تعالى.

وجواب آخر: وهو أن اليمين بحق الله صحيحه عندنا، وعند الشافعي وإن كان حقه فرائضه وما أمر به عباده، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: قد اقترن بذلك العرف، فلهذا حملنا على صفة الله، وليس كذلك الأمانة، فإن حقيقتها العبادات، وحملها على صفات الذات بعيد يحتاج إلى النية.

قيل: لا فرق بينهما، فإن العرف قد ثبت في الحلف بهذه، كما ثبت هناك، والحق يتناول حقوقه، كما أن الأمانة تتناول فرائضه.

واحتج: بما روى أبو بكر بإسناده عن ابن بريدة، عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: «**ليس منا من حلف بالأمانة**»(١).

والجواب: أن المراد به الأمانة المطلقة، وهو أن يقول: والأمانة لا أفعل كذا.

فإن قيل: أليس قد قلتم في قوله: أقسم وأشهد يكون يمنًا وإن لم يقترن به اسم الله تعالى.

قيل: لأن قوله: أقسم يقتضي مقسمًا به، وهو منهي عن القسم بغير الله، وأشهد يقتضي مشهودًا به، ولا تجب الشهادة بغير الله وبغير رسوله، فلهذا حمل على اليمين، وليس كذلك في قوله: والأمانة؛ لأنها حقيقة في العبادات والحقوق، وإنما تحمل على أنها صفة ذات بقرينة، وهو إذا اقترن بها اسم الله تعالى؛ فلهذا فرقنا بينهما.

مسألة: إذا قال: لعمر الله فهو يمين، وكذلك: وأيم الله؛ سواء نوى به

---

(١) رواه أبو داود في الأيمان والنذور (٣٢٥٣)، وأحمد (٥/ ٣٥٢). قال الألباني: «صحيح».

اليمين أو لم ينوه، وهذا قياس قوله في أقسم بالله وأشهد بالله أنه يمين، وإن لم ينو اليمين.

ونقل حرب عنه: إذا قال لعمر الله، وأراد به اليمين، فعليه كفارة. وظاهر هذا أنه إذا لم يرد به اليمين لم يكن يمينًا، وهو اختيار أبي بكر، ذكره في كتاب «المقنع»، والمذهب على ما حكيناه.

وقال في رواية أبي طالب: أشهد، ولعمري ليس بشيء. ومعنى هذا: أنه إذا لم يقرن به اسم الله لم يكن يمينًا، وهو قول أبي حنيفة.

واختلف أصحاب الشافعي: فمنهم من قال: هو يمين في حالين، وهو إذا نوى اليمين أو أطلق، وليس بيمين في حال، وهو إذا نوى به غير اليمين. وهذا القائل يقول: نص عليه الشافعي، ونقله المزني. ومنهم من قال: ليس بيمين إلا أن ينوي به اليمين، ومتى أطلق لم يكن يمينًا.

والدلالة: على أنه يمين من غير نية: أنه قد ثبت لها عرف الشرع واللغة، أما الشرع فقوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝٧٢﴾ [الحجر: ٧٢]، قيل: أنه أقسم بالنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

فإن قيل: قد يقسم الله تعالى بما ليس بقسم، كقسمه بالليل والضحى.

قيل: نحن استدللنا على أن هذا من ألفاظ القسم وإن لم يصح أن يقسم به، وأما عرف اللغة فقال الأعشى:

لعمرك ما طول هذا الزمن ... على المرء إلا عناء معن

وقال آخر:

لعمري وما عمري علي بهين ... نهاري ولا ليلي علَيَّ بسرمد

وقال آخر:

وكل أخ مفارقه أخوه   لعمر أبيك إلا الفرقدان

وقال آخر:

لعمرك ما يدري الفتى كيف يتقي   مصائب هذا الدهر أم كيف يحذر

وقال آخر:

إذا رضيت عليَّ بنو قشير   لعمر الله أعجبني رضاها

وإذا ثبت أنه قسم في عرف الشريعة واللغة وجب إذا أخرجه مخرج اليمين أن يكون يمينًا كسائر ألفاظ القسم.

وأيضًا: إذا ثبت أنه يمين دخل تحت قوله: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

وأيضًا: العمر البقاء، وذلك من صفات ذاته تعالى، يدلك عليه قول الشاعر:

أيها المنكح الثريا سهيلا   عمرك الله كيف يلتقيان

يعني: أبقاك الله.

وروي أن رجلًا قال للنبي ﷺ: من أنت عمرك الله؟ قال: «امرؤ من قريش»[1]. فإذا صح هذا قلنا: إذا قال: لعمر الله كأنه قال: وبقاء الله، ولو قال هذا كان يمينًا، كذلك إذا قال: لعمر الله.

فإن قيل: لو كان كذلك لوجب أن يكون مجرورًا، كقوله: وبقاء الله وقدرته وجلاله.

---

(١) رواه الشافعي في «مسنده» (٦٥٦)، والبيهقي (٥/ ٢٧٠) مرسلًا.

قيل: أهل اللغة نقلوا هذه اللفظة مضمومة كما نقلوا سائر ألفاظ القسم مجرورة، واختاروا ذلك؛ لأنه لما كثرت اليمين به اختاروا الفتح لخفته على اللسان.

وأما قوله: وأيم الله فيروى أن النبي ﷺ وصف أسامة بن زيد فقال: «وأيم الله لقد كان خليقًا بالإمارة»[1]. ولأن العرف جاري بالحلف بها، فقد حصل له عرف الشرع والاستعمال.

واحتج المخالف: بأنه لفظ لم ينضم إليه عرف الشرع ولا عرف الاستعمال، فلم يكن يمينًا إلا بالنية، كقوله: الله من غير حرف من حروف القسم، وقوله: وأمانة الله.

والجواب: أنا لا نسلم لهم الوصف ولا الأصل، وهذه مسألة تأتي بعد التي تلي هذه المسألة.

مسألة: فإن قال: والرب والخالق والرازق لا فعلت كذا وكذا وأطلق ولم ينو اليمين يخرج على الروايتين في أقسم وأشهد، خلافًا لأصحاب الشافعي في قولهم: إن أطلق أو نوى اليمين كان يمينًا، وإن نوى غير اليمين لم يكن يمينًا.

دليلنا: أنه اسم من أسمائه ينصرف إليه، فكان يمينًا كما لو قال: والله.

واحتج المخالف: أن هذا الاسم ينقسم له ولغيره، والحالف أعرف به، فرجعنا إليه.

والجواب: أنه يلزم عليه إذا حلف: وحق الله، فإنه يحتمل الاسم والصفة، ويحتمل حقوقه، ثم هو يمين، وعلى أنه يجب على أن يحمل على اليمين بالله؛ لأنه منهي عن أن يحلف بغيره.

---

(١) رواه البخاري في فضائل الصحابة (٣٥٢٤)، ومسلم في فضائل الصحابة (٢٤٢٦).

مسألة: إذا حلف بالمصحف ثم حنث وجبت عليه الكفارة، وقد قال أحمد في رواية ابن منصور: لا أكره الحلف بالمصحف، ويغلظ عليه بكل آية، وهو قول مالك. وقال أصحاب أبي حنيفة وجماعة من أصحاب الشافعي: لا كفارة عليه، أما أصحاب أبي حنيفة فبنوه على أصلهم في القول بخلق القرآن، وأما أصحاب الشافعي فقالوا: إن المصحف هو الورق والحبر والجلد، وذلك كله مخلوق.

دليلنا: أن المفهوم من إطلاق ذلك الحلف بالقرآن المكتوب في المصحف، والقرآن غير مخلوق، فوجب أن يكون يمينًا.

وقد روى أبو بكر بإسناده عن الحسن عن النبي ﷺ: «**بكل آية يمين**»[1].

وروى أبو نصر السجزي في كتابه بإسناده عن أبي هريرة، عن نبي الله ﷺ قال: «**من حلف بسورة من القرآن؛ فإن في كل آية منها يمين صبر، فمن شاء بر، ومن شاء فجر**»[2].

وبإسناده عن ابن مسعود أنه سمع رجلًا يحلف بسورة من القرآن فقال: «عليه لكل آية كفارة»[3].

وقد روى هذين الحديثين أبو بكر بن أبي داود في كتاب «فضائل القرآن» والكلام في هذه المسألة مبني على الأصل الذي ذكرنا.

فإن قيل: كيف أوجبتم الكفارة بالحلف به، وقد قال أحمد في رواية أبي طالب في امرأة حلفت بمحو المصحف، فقال: لم أسمع فيه شيئًا، فقيل له: لما لم تجعل بمنزلة من حلف على معصية كفارة اليمين؟ قال: لا أجترئ عليه.

---

(١) رواه ابن حزم في «المحلى» (٨/ ٣٣)، والبيهقي (١٠/ ٤٣). وهو مرسل.

(٢) رواه الطبراني في «مسند الشاميين» (٣٤٦٠، ٣٤٦٣).

(٣) رواه البيهقي (١٠/ ٤٣)، وعبدالرزاق (١٥٩٤٦).

وقال أيضًا في رواية المروذي في امرأة كان في حجرها مصحف تقرأ فيه، فقالت: محيت ما في المصحف إن أكلت من مال أخيها، فقال: ما سمعت في هذا شيئًا. قيل له: تذهب إلى أن فيه كفارة؟ قال: هذا لم يحنث، ولم أسمع فيه شيئًا، قل لها: لا تحنث، فلم يوجب الكفارة في ذلك مع العلم بأنها قصدت إبطال حرمة المكتوب.

قيل: المحو لا يتطرق على القديم، وإنما يتطرق على المحدث، وهو الآلات؛ فلهذا لم يجب به كفارة؛ لأنه حلف بإيقاع فعل في محدث وإذا حلف بما فيه فإنما حلف بما فيه من القديم، وذلك يوجب كفارة.

يبين صحة هذا: أنه لو قال: محيت اسم الله لم تجب بذلك كفارة، ولو حلف بالاسم وحنث وجبت الكفارة، وكذلك هٰهنا.

مسألة: إذا قال: الله لأفعل كذا فهو يمين، مع الإطلاق نواه أو لم ينوه، وهذا قياس المذهب على قوله: أقسم وأشهد هو يمين وإن لم ينو باليمين، خلافًا لأصحاب الشافعي في قولهم: إن نوى اليمين كان يمينًا.

دليلنا: أنه قد ثبت له عرف الشرع والاستعمال، أما الشرع: فروي أن ركانة بن عبد يزيد قال: طلقت زوجتي البتة، فأتيت النبي ﷺ فقال: **«ما أردت بقولك البتة؟»**، قلت: الله ما أردت إلا واحدة، فقال: **«الله ما أردت إلا واحدة»**[1].

وروي ابن مسعود أنه أتى النبي ﷺ فقال: قتلت أبا جهل، فقال: **«الله؟»**، قلت: «الله»[2]. ثبت أن له عرف في الشرع. وأما الاستعمال: فإن النحاة ذكروا في باب القسم أنه يجوز حذف حرف القسم وأنشدوا فيه.

---

(١) رواه أبو داود في الطلاق (٢٢٠٨)، والترمذي في الطلاق (١١٧٧)، وابن ماجه في الطلاق (٢٠٥١). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) رواه أحمد (١/ ٤٠٣). وإسناده ضعيف.



أيضًا: لو قال: زوجته إن دخلت الدار أنت طالق، فدخلت، طلقت، وإن حذف حرف الشرط يكون تقديره: فأنت طالق، كما قال تعالى: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَ مَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٨١﴾﴾ [البقرة: ١٨١]، وتقديره: فالوصية ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [الأنعام: ١٢١]، معناه: فإنكم، كذلك هٰهنا.

واحتج المخالف: بأن اليمين ما كان بحرف القسم، وهو الواو والباء والتاء، والله وبالله وتالله، وليس هٰهنا واحد منهم، فلم يكن يمينًا.

والجواب: أنا قد بينا أنه يكون يمينًا بحذف الحرف.

مسألة: إذا حلف بالنبي ﷺ وحنث لزمته الكفارة، نص عليه في رواية أبي طالب: إذا حلف بحق رسول الله فحلف عليه كفارة يمين، خلافًا لأكثر الفقهاء في قولهم: لا كفارة عليه.

دليلنا: أن هذا حالف؛ بدلالة قوله ﷺ: «**لا تحلفوا بآبائكم، ومن كان حالفًا فليحلف بالله**»[1]، وإذا ثبت أنه حالف دخل تحت قوله: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، وكل من كانت الشهادة به شرطًا في صحة الإيمان والأذان، فإذا حلف به وحنث تعلقت به الكفارة.

دليله: اسم الله تعالى.

فإن قيل: المعنى في الأصل: أنه غير مخلوق، وليس كذلك في النبي ﷺ؛ لأنه مخلوق، فهو كالكعبة والصحابة.

قيل: تحريم زوجته وأمته لفظ مخلوق ومع هذا يوجب الكفارة، وكذلك إذا

---

(١) رواه البخاري في الأدب (٥٧٥٧)، ومسلم في الأيمان (١٦٤٦).

قال: هو يهودي إن فعل كذا، أو قال: الحج يلزمه إن فعل كذا، فإن الكفارة تلزمه، وإن كان ذلك مخلوقًا، كذلك هُهنا، والمعنى في الكعبة والصحابة: أن الشهادة بهما ليس بشرط في صحة الأيمان والأذان، ولا هو صفة فيما جعلت الشهادة به شرطًا في الأيمان والأذان، وهذا بخلافه.

وإن شئت قلت: أحد شرطي الشهادة أشبه الحلف بالله تعالى، ولأن من أسقط الكفارة في ذلك قال: لأنه حلف بمخلوق، وهذا لا يمنع من إيجاب الكفارة، كما لو حرَّم أمته أو زوجته أو طعامه، أو نذر نذرًا لجاج وغضب، أو حلف بالظهار. ونحرر هذا فنقول: يختلف في كونه يمينًا توجب الكفارة؛ فجاز أن يجب بمقتضاه كفارة.

دليله: لفظ الحرام. ولا يلزم عليه إذا قال: إذا جاء رأس الشهر فأنت طالق، هو مختلف فيه، ولا تجب به كفارة؛ لقولنا: مختلف في كونه يمينًا توجب كفارة. وذهب المخالف: إلى السؤال الذي ذكرنا، وقد أجبنا عنه.

واحتج أيضًا: بأنها عين لا يستحلف بها الحاكم، ولا تقطع الدعوى والخصومة، فلم تجب بها كفارة.

دليله: ما ذكرنا من الكعبة والصحابة.

والجواب: أن لفظة الحرام لا يستحلف بها الحاكم، ولا تقطع الدعوى والخصومة، ومع هذا فيجب بها كفارة، وكذلك لفظة النذر، وإذا قال: هو يهودي أو نصراني، والمعنى في الأصل ما ذكرنا.

مسألة: لغو اليمين على الماضي، وهو أن يحلف على شيء يظنه على ما حلف عليه ثم تبين له أنه بخلافه، سواء قصده أو جرى على لسانه، فإذا قال: والله لقد أهل الهلال البارحة، وهو يظن أنه صادق ثم تبين أنه كاذب، فلا كفارة

عليه، نص عليه في رواية عبدالله فقال: اللغو عندي أن يحلف على اليمين يرى أنها كذلك، فهذا لا يكفر، والرجل يحلف ولا يعقد قلبه على شيء فليس عليه كفارة. وهو اختيار الخرقي، وبه قال أبو حنيفة.

وفيه رواية أخرى: اللغو ما لا قصد له فيه، نحو قوله: لا والله، وبلى والله، عند الغضب واللجاج من غير قصد؛ سواء كانت على الماضي أو المستقبل، نص عليه في رواية حنبل فقال: اللغو في اليمين هو الرجل يحلف على الشيء فيقول: لا والله، وبلى والله، لا يريد عقد اليمين في كلام، ومراجعة كلام، فإذا عقد على اليمين لزمه الكفارة، وهو قول الشافعي ومحمد.

وبيين الخلاف: أنه إذا جرى على لسانه يمين على فعل مستقبل أنها منعقدة، فإن حنث فيها وجبت الكفارة.

وجه الأولة: أن السلف قد اختلفوا في ذلك، فروى أحمد بإسناده عن ابن عباس في قوله: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٢٥﴾﴾ [البقرة: ٢٢٥]، قال: «هو الرجل يحلف على الشيء يرى أنه كما حلف عليه فلا يكون كذلك»[1]. وبه قال الحسن، وقتادة، وزرارة.

وروى أحمد أيضًا بإسناده عن عائشة في قوله: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٢٥﴾﴾، قال: «لا والله، وبلى والله»[2]، وهذا أيضًا يدل على ما ذكرنا؛ لأنه معلوم في قوله: لا والله إنما يكون جواب السائل عن أمر ماض هل كان فنفاه الحالف أو أثبته ولا يكون في المستقبل،

(١) رواه الطبري في «تفسيره» (٤/ ٤٣٢).

(٢) رواه البخاري في التفسير (٤٣٣٧).

وقد يكون عبارة عما لا يفيد، وإن كان مقصودًا كما قال تعالى: ﴿فَجَآءَتْهُ إِحْدَىٰهُمَا تَمْشِى عَلَى ٱسْتِحْيَآءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِى يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيْهِ ٱلْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٢٥﴾﴾ [القصص: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾﴾ [الواقعة: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا۟ بِٱللَّغْوِ مَرُّوا۟ كِرَامًا ﴿٧٢﴾﴾ [الفرقان: ٧٢]، وإذا كان معناه ما لا يفيد فهو في اليمين على الماضي؛ لأنها لا تتضمن إيجابًا ولا تحريمًا.

ولا يلزم اليمين الغموس؛ لأنها تتضمن المأثم والعذاب في الآخرة، وقد يكون عبارة عما يفيد، قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [فصلت: ٢٦]، وهذا غير مراد بالآية، ولأنها يمين على المستقبل، فجاز أن يحكم بانعقادها كما لو كان عالمًا قاصدًا، ولأنه سبب يؤول إلى وجوب الكفارة فجاز أن يثبت حكمه مع عدم القصد في السبب كالجراحة.

ولا يلزم عليه الفطر بالوطء؛ لأنه يؤول إلى وجوب الكفارة وإنما يوجب الكفارة بنفسه.

وقد احتج: من نصر المسألة بأنه أحد نوعي اليمين، فاستوى فيه القصد وعدم القصد كالطلاق والعتاق، والمخالف يمنع هذا في الأصل، ويقول: الطلاق لا يستوي فيه القصد وعدمه؛ لأنه لو جرى على لسانه الطلاق من غير قصد لم يحنث فيما بينه وبين الله تعالى، ولم يصدق في الحكم لتعلقه بحق آدمي.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٢٥﴾﴾ [البقرة: ٢٢٥]، فدل على أن اللغو ما لم يقصده بقلبه.

وقال في موضع آخر: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]، فدل على أن المقابل لليمين المنعقدة هو اللغو.

والجواب: أن اليمين على المستقبل كلها منعقدة ما كان بقصد أو لم يكن، فلم يبق ما هو في مقابلة المنعقدة إلا اللغو في الماضي.

وأما الآية الأخرى فذكر ما كسبه القلب، وهو الذي يتعمد فيه الكذب، ويكون في الماضي، فيقابله اللغو في الماضي، وعندنا أن اللغو يقابل اليمين الغموس المنعقدة.

واحتج: بما روى أبو بكر بإسناده عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يمين في غضب**»(١).

وبإسناده عن عبدالله بن عمرو قال رسول الله ﷺ: «**من حلف على معصية فلا يمين له**»(٢).

قالوا: ولا وجه لقوله: «**لا يمين في غضب**» إلا إذا جرت على لسانه في الغضب.

والجواب عن حديث ابن عباس: «**لا يمين في غضب**»: محمول على ما كان على الماضي.

واحتج: بأن اللغو في اللغة: ما يلغى من الكلام ويكون حشوًا، والذي ذهبتم إليه مقصود.

والجواب: أنا قد بينا أنه اسم مشترك فيما يفيد وفيما لا يفيد، وما يفيد غير مراد به، مسألتنا، علم أن المراد به ما لا يفيد، وهذا موجود فيما ذهبنا إليه.

---

(١) رواه الطبراني في «الأوسط» (٢٠٢٩). وإسناده ضعيف.

(٢) رواه أبو داود في الطلاق (٢١٩١). قال الألباني: «حسن».

واحتج: بأنها يمين غير مقصودة أشبه الماضي.

والجواب: أنه ينكسر بالجراحة فإنها غير مقصودة حكمها وتوجب الكفارة، والمعنى في الأصل: أنها لا تتضمن إيجابًا ولا تحريمًا، وليس كذلك في المستقبل، فإنها تتضمن الإيجاب، فلم يكن لغوًا.

واحتج: بأن يمين الطلاق يستوي فيها الماضي والمستقبل، كذلك اليمين بالله تعالى.

والجواب: أنه إذا حلف بالطلاق بشرط في الماضي لغا الشرط، وبقي قوله: أنت طالق، وهو إيقاع موقع في الحال، ليس كذلك في مسألتنا؛ لأنه إذا لغت إحدى الجملتين في قوله: والله لا يتعلق به حكم.

مسألة: إذا حلف الرجل لا يلبس حليًا فلبس خاتمًا حنث، وقد قال أحمد في رواية أبي داود: الخاتم من الحلي، الحلي في الزكاة، وهو قول مالك والشافعي.

وقال أبو حنيفة: لا يحنث.

دليلنا: أنه لو كان من ذهب حنث بلبسه، وإذا كان من فضة وجب أن يحنث.

أصله: الدملج والسوار والخلخال؛ ولأنه مصوغ يتزين بلبسه، فوجب أن يحنث به.

أصله: ما ذكرنا.

واحتج المخالف: بأن الرجل إذا لبس خاتمًا من فضة لا يقال في العادة: تحلى، فلم يحنث.

والجواب: أنه يقال ذلك كما يقال إذا كان ذهبًا.

واحتج: بأن بائعه لا يسمى بائع حلي، ولا يلبس للتحلي، وإنما يلبس للتختم به.

والجواب: أنه يسمى بائع حلي الرجال، ويلبس للتحلي به.

مسألة: فإن حلفت المرأة لا تلبس حليًا فلبست الجوهر واللؤلؤ حنثت، نص عليه في رواية إسماعيل بن سعيد فيمن حلف لا يلبس حليًا، فلبس الذهب وحده، أو اللؤلؤ وحده فكله حلية وحده. وهو قول مالك والشافعي.

وقال أبو حنيفة: لا يحنث إلا أن يكون معه ذهب.

دليلنا: أن الاسم يقع على ذلك، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ [النحل: ١٤]، فسمى المستخرج من البحر حلية، وليس إلا اللؤلؤ.

فإن قيل: فقد سمى السمك لحمًا، ولو حلف لا يأكل لحمًا فأكل السمك لم يحنث.

قيل: لا نسلم هذا، ونقول: يحنث بأكل السمك.

وأيضًا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا ۖ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٢٣﴾﴾ [الحج: ٢٣]، قرأ عاصم: ولؤلؤًا بالنصب، والباقون بالخفض.

فقراءة النصب معناها: يحلون فيها من أساور من ذهب، ويحلون فيها لؤلؤًا. وهذا يدل: على أن كل واحد منهما حلي، وقراءة الخفض معناها: يحلون فيها من أساور من ذهب، ومن لؤلؤ. وهذا يحتمل أن يكون من كل واحد منهما، ويحتمل أن يكون خلطًا منهما فيحمله عليهما. وقراءة النصب لا تحتمل الخلط؛ لأنه لما نصب اللؤلؤ فرده عن الذهب؛ لأنه مجرور، ولأن ما كان حليًا مع الذهب كان حليًا بانفراده.

أصله: الفضة، ولأنهما لما كان حليين إذا اختلطا، فإذا انفرد أحدهما يجب أن يكون حليًّا كالذهب إذا أفرد.

واحتج المخالف: بأن سوق اللؤلؤ يسمى سوق الجوهر، ولا يسمى سوق الحلي، وبائعه جوهريًّا، ولا يسمى بائع الحلي.

والجواب: أن سوق الحلي من ذهب لا يسمى سوق الحلي، وإنما يسمى سوق الصاغة، وبائعه يسمى صائغًا أو صيرفيًّا.

واحتج: بأن الاسم لا يتناوله في العرف بانفراده، فصار كالياقوت والعقيق.

والجواب: أنا لا نسلم أنه لا يتناوله الاسم؛ لما بينا أن القرآن سماه حليًّا. وأما العقيق لما لم يكن حليًّا مع غيره لم يكن حليًّا بانفراده.

مسألة: إذا حلف ليتزوجن على امرأته لم يبرأ إلا بشرطين:

أحدهما: أن يتزوج من نسبه أن يكون نظيرتها.

والآخر: أن يدخل بها، وقد قال أحمد في رواية أبي طالب: إذا حلف أن يتزوج على امرأته فتزوج بعجوز أو زنجية حنث؛ لأنه إنما أراد أن يغيرها ويغمها، فإذا تزوج بعجوز وبزنجية فلم تغتم من أجلها. وهذا التعليل من كلامه يدل على المعنى الذي ذكرناه، وهو قول مالك.

وقال أبو حنيفة، والشافعي: يبر بالتزويج الصحيح فقط.

دليلنا: أن الحالف إنما قصد بيمينه الغيرة والغيظ، وذلك لا يقع إلا بما ذكرنا؛ لأنه إن تزوج بما لا يجري مجراها، أو تزوج بعجوز شوهاء مشقرانية أو برصاء فإنه قد وضع من نفسه، وأشمتها به، وعاد بضد ما قصده، وكذلك متى تزوج نظيرتها ولم يدخل بها لم يحصل ما قصده باليمين من مغايرتها ومغايظتها؛ لأن مجرد العقد لا يحصل معه هذا المعنى، وإنما يحصل بمشاركة

الثانية لها في الاستمتاع، ولهذا المعنى قالوا فيمن حلف: لا أكلت الرؤوس أنه يحمل على رؤوس الأنعام؛ لأن الحالف إنما قصد ذلك في الغالب.

فإن قيل: فقد يحصل لها الغيظ ممن هو دونها.

قيل: هذا خلاف العرف والعادة.

وقد قيل: إن المطلق من كلام الآدميين محمول على المعهود في الشرع، والنكاح عبارة عن العقد والدخول، قال تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾﴾ [البقرة: ٢٣٠]، والمراد بذلك حتى تنكح ويدخل بها، فحمل المطلق من اليمين على ذلك، وفي هذا ضعف؛ لأن المخالف يقول: لم نعقل اشتراط الدخول من نطق هذه الآية، وإنما عقلناه بالسنة، وعلى أن الشرع مختلف في ذلك ،فقد يرد والمراد به العقد، والدخول ويرد والمراد به العقد، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾﴾ [النساء: ٢٢]، والمراد به العقد، كذلك هٰهنا.

وأيضًا: فإن البر في القسم بمنزلة الطاعة في الأمر؛ لأن كل واحد منهما يعتبر فيه موافقة توجب اللفظ، ثم ثبت أن قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾﴾، يقتضي عقدًا ودخولًا، كذلك البر في اليمين.

وأيضًا: قد قالوا: لو حلف: لآكلن الرؤوس حمل على رؤوس مخصوصة يقتضيها العرف، كذلك إذا حلف لا يزوجن يجب أن يحمل على نكاح مخصوص مقصود في عرف الحالف.

واحتج المخالف: بأن اليمين المطلقة محمولة على حقيقة الاسم، والتزويج عبارة عن العقد المجرد بمن يساوي زوجته ومن هي دونها، ومن دخل بها ومن لم يدخل فحنث بذلك.

والجواب: أنه لو كان الاعتبار بحقيقة الاسم يوجب إذا حلف: لا أكلت الرؤوس أن يحمل على جميع الرؤوس لحقيقة الاسم، ولما حملوها على رؤوس الأنعام اعتبارًا بالعرف لم يصح ما قالوه. وكذلك إذا حلف: لا شربت من دجلة أو من هذه الشاه، فغرف منها، أو حلب وشرب حنث، وإن كان حقيقته أن يكرع منها أو يمص من ثديها.

ولأنا لا نسلم أنها تحمل على حقيقة الاسم؛ ولهذا نقول: إذا حلف يقصد قطع المنة بأن لا يشرب له الماء فأكل له خبزًا حنث، وإن لم يوجد حقيقة الاسم في ذلك.

واحتج: بأنه لو حلف لا يتزوج فتزوج بمن هي دونها أو لم يدخل بها حنث، فلما وقع به الحنث وجب أن يحصل به البر.

والجواب: أنه إذا حلف على المنع ولا غرض له ولا قصد سوى الفعل فقط، وإذا حلف على وجود الفعل فله قصد وغرض، وهو الغيرة والغيظ لزوجته، وهذا المعنى لا يحصل بمجرد الاسم.

وجواب آخر: وهو أن اليمين على المنع يقصد الحظر، واليمين على الفعل يقصد بها الإباحة، وقد يشترط في الإباحة ما لا يشترط في الحظر.

يدل عليه: أن الزوجة تحرم بمجرد الطلاق الثلاث، وإباحتها تفتقر إلى شرطين: عقد وإصابة.

فإن قيل: وقد يتساويان، فيشرط في الحظر ما يشترط في الإباحة. يدل عليه:

أن تحريم الربيبة يحصل بالعقد على الأم وإصابتها، كما يحصل إباحة الزوجة بعقد وإصابة.

قيل: تحريم المصاهرة ينقسم: منه ما يحرم بنفس العقد، وهو تحريم أمهات النساء وحليلة الابن، ومنه ما يشترط فيه الدخول، وهو الربيبة، فأما التحريم الحاصل بالطلاق فإنه يحصل بمجرد الطلاق لا غير، فكان إلحاق مسألتنا بذلك أولى.

على أن تحريم الربيبة لا يشترط فيه العقد؛ لأنه لو وطء امرأة من غير عقد حرمت بنتها.

مسألة: إذا حلف يقصد قطع المن عنه، وقال: والله لا شربت لك الماء، فإنه متى انتفع بشيء من ماله بأكل أو شرب أو عارية أو ركوب أو غير ذلك حنث، نص عليه في مواضع، فقال في رواية أبي طالب: أذهب في الأيمان إلى النية، وما أراد، وسبب اليمين، كيف حلف عليه.

وقال في رواية الأثرم: إذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة، فإن أراد أن لا يمن عليه فلو بيع واشترى بثمنه غيره كان عليه.

وكذلك نقل أبو طالب عنه: إذا حلف لا يلبس من غزلها في غضب منت عليه فلا يلبس ولا يبيعه ليشتري بثمنه ثوبًا؛ لأنه إنما يلبس بثمن غزلها، وبهذا قال مالك.

قال أبو حنيفة، والشافعي: لا يحنث إلا بما تضمنه لفظ يمينه، وهو الماء.

دليلنا: أن المفهوم من هذه اليمين أن الحالف قصد بيمينه قطع المن عنه، وهذا معلوم في العادة، وأنه يحلف على شيء ويقصد زيادة عليه، وذلك لا يحصل إلا بالامتناع مما ذكرنا، والقصد معتبر في اليمين.

يدل عليه: ما قالوه إذا حلف: لا أكلت الرؤوس فإنه يحمل بالقصد والعرف على رؤوس الأنعام، كذلك هاهنا، وكذلك قالوا: لو حلف الخليفة: لا يبيع الطعام، فباع وكيله حنث هو، ولو كان الحالف غير الخليفة لم يحنث؛ لأن العرف في الخليفة أنه لا يلي ذلك بنفسه، وكذلك إذا حلف: لا شربت من دجلة، فغرف وشرب حنث؛ لأن تقديره في العرف: لا شربت من مائها، وكذلك لو قال: لا أكلت من هذه النخلة والكرمة. فأكل من ثمرتها حنث؛ لأن هذا تقديره في العرف، ولو أكل من خشبها لم يحنث، وإن كان هو الحقيقة؛ لأن العرف غيره.

فإن قيل: فعندكم أنه إذا حلف: لا أكلت الرؤوس، فإنه يحنث بأكل جميعها، ولا يختص ببعضها.

قيل: نحن ألزمناكم هذا على أصولكم، فأما على أصولنا: فإننا نعتبر العرف في التعميم لا في التخصيص، ولهذا قال أحمد في رواية محمد بن أبي حرب الجراجرائي إذا قال: والله لا صدت في هذا النهر لظلم رآه فزال الظلم يحنث بنذره، وإنما لم يخص يمينه ببعض الرؤوس؛ لأنا لو اعتبرنا القصد في الرؤوس اطّرحنا الحقيقة في بقيتها، وإذا اعتبرنا العرف في غيرها، فلم نطرح الحقيقة؛ لأنا نقول: يحنث بأكل الخبز وشرب الماء، فهو كما لو حلف: لا شربت من هذا النهر فغرف وشرب يحنث؛ لأنه لو كرع بفيه لم يحنث، وهذا جواب معتمد.

وقد قيل: إن ذلك عرف قائم في الفعل، وهو يختلف باختلاف المواضع واختلاف أهلها؛ فلهذا لم يعتبر به، وليس كذلك فيما اختلفنا فيه؛ لأن هذا عرف قائم في التخاطب، وهو غير مختلف باختلاف المواضع وأهلها، فلهذا اعتبرناه، وليس يمتنع أن نعم به ولا نخصص، كالقياس نعمم به النص ويراد به على حكمه، ولا نخصص به النص.

فإن قيل: إنما خصصنا اليمين برؤوس الأنعام؛ لأن هناك عرفًا قائمًا في الاسم، وليس كذلك هٰهنا؛ لأن هذا العرف في الفعل فلا يعتبر به.

قيل: العرف في الحضري إذا قال: لا دخلت بيتًا أنه قصد البيوت المبنية، وقد قال الشافعي: لو دخل بيتًا من شعر حنث، فلم يعتبر العرف في الاسم.

وعلى أن العرف في الفعل حنث في اليمين؛ ولهذا قال الشافعي: لو حلف: لا شربت من دجلة فغرف منها وشرب حنث؛ لأن مطلق العرف في ذلك أن يعرف، وكذلك لو حلف السلطان: لا بعت، فوكّل حنث؛ لأن هذا هو العرف في حقه، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: إذا خصصناه بالعرف حملناه على ما يصلح له الاسم، فجاز ذلك، وإذا عممناه حملناه على ما لا يصلح الاسم له إذا كان مفهوم الخطاب يدل عليه كألفاظ صاحب الشريعة، فإنه قال تعالى: ﴿ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فهم من إطلاقه تحريم الضرب والشتم، وإن كان اسم التأفيف لا يصلح لذلك، وكذلك إذا حلف: لا شربت من دجلة ولا من هذه الشاة ولا من هذه النخلة، فغرف منها وحلب منها ولقط حنث، وإن لم تتناوله اليمين حقيقة.

وعلى أن الاسم صالح له من جهة المعنى في عرف التخاطب، وعلى أن أبا حنيفة قد قال: إذا حلف لا يضربها فنتف شعرها أو خنقها، أو حلف لا يشم البنفسج فشم دهنه حنث في جميع ذلك، والاسم معدوم.

وأيضًا: فإن الحقيقة قد تترك في اليمين للمجاز المتعارف لأجل مقصود الحالف؛ بدليل: أنه لو حلف لا شربت من دجلة فغرف وشرب حنث

للعرف، وإن كان الحقيقة الكرع، وكذلك لو حلف: لا أكلت من هذه النخلة والكرمة فلقط من ثمرتها، أو: لا شربت من هذه الشاة فحلب لبنها في إناء وشربه حنث، ويحصل الثمرة والماء واللبن مضمرًا.

وأيضًا: فإن المطلق من كلام الآدميين محمول على المعهود في الشرع. يدل عليه: النذور كلها تحمل على مقتضى الشرع، فإذا نذر أن يضحي بشاة حمل على ما يجزي في الأضحية، وكذلك إذا نذر صيامًا أو صلاة حمل على أصولها في الفروض، فأقل الصلاة ركعتان، وأقل الصوم يومان، كذلك يجب أن يحمل مطلق اليمين على المعهود في الشرع، وقد ثبت أن ألفاظ الشريعة يعتبر فيها المعاني، وهو قوله تعالى: ﴿ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ ﴾، يفهم منه ما لا يصلح له الاسم، وهو الضرب والشتم، كذلك في كلام الآدميين.

فإن قيل: ألفاظ صاحب الشرع تتعلق بالمعاني ولا يقتصر على الألفاظ فيها، فجاز التعميم فيها، وحمل اللفظ على ما يتناوله معنى الكلام وإن لم يتناوله لفظه، وليس كذلك الإيمان؛ لأن الاعتبار فيها باللفظ دون المعنى؛ بدليل: أن صاحب الشرع لو قال: لا تأكلوا السكر؛ لأنه حلو حرم جميع الحلاوات لوجود المعنى فيها، ولو حلف فقال: والله لا أكلت السكر؛ لأنه حلو لم يحنث بأكل ما عداه.

قيل: قد ذهب جماعة من الفقهاء إلى أن نص صاحب الشريعة على حكم بمعنى لا يجب رد غيره إليه إلا بدليل، فعلى هذا لا فرق بينهما، ومنهم من قال: يجب رد غيره إليه، وهو أشبه بقولنا.

وكذلك الفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أن صاحب الشريعة لا يجوز عليه المناقضة، وغيره يجوز عليه المناقضة.

والثاني: أن صاحب الشرعية قد أمرنا بالقياس، فإذا نص على العلة وجب القياس، وغيره لم يأمرنا بذلك، فلو قال لنا قائل: قيسوا كلامي بعضه على بعض، ثم قال: والله لا أكلت السكر؛ لأنه حلو شركه فيه حلوة كل حلو.

فإن قيل: لو كان هذا جاريًا مجرى ألفاظ الشريعة لوجب أن يخصص به كما خصصت بألفاظ صاحب الشريعة، فنقول: إذا حلف لا أكلت الرؤوس أن يحمل يمينه على رؤوس الأنعام؛ لأن العرف أن هذه مقصوده باليمين، ولما لم يخصص به لم يعمم به، ألا ترى أن ألفاظ صاحب الشريعة لما صح أن يخصص بها، نحو قوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، يجوز أن يخصص؛ بدليل: جاز أن يعمم بها نحو قوله ﷺ: «**لا تبيعوا البر بالبر**»[1]، عممنا هذا بالدليل، واستنبطنا معناه، فألحقنا به كل مطعوم أو كل مكيل.

قيل: إنما لم يخصص به؛ لأن ذلك عرف قائم في الفعل، وهو يختلف باختلاف المواضع، وعممنا به؛ لأن ذلك عرف قائم في وضع اللغة، فأما ألفاظ صاحب الشريعة فإن العموم يختص اللفظ، وكذلك الخصوص؛ فلهذا عممنا بها وخصصنا.

وعلى أنا قد بينا أنه لا يمتنع أن يعمم به ولا يخصص به كالقياس مع النص.

وأيضًا: فإن دلالة الحال تؤثر في حكم الكلام؛ بدليل: أن اللفظة الواحدة تحمل على المدح تارة وعلى الذم أخرى لما يقارنها من دلالة الحال، ألا ترى أنك

---

(١) رواه مسلم بمعناه في المساقاة (١٥٨٧).

تقول للمستحق للمدح: يا فاضل، فيفهم منه المدح، ولو كانت الحال حال ذم فقلت: يا فاضل؛ فهم منه الذم، والصيغة واحدة؛ لكن لدلالة الحال حصل الفرق بينهما.

ويبين صحة هذا: قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴿٦٤﴾﴾ [الإسراء: ٦٤]. وقوله: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾﴾ [الكهف: ٢٩]. وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾﴾ [فصلت: ٤٠]. لفظه لفظ الأمر وهو نهاية في الزجر، ولهذا المعنى قال أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة: إذا سألته الطلاق، فقال لها: أنت خلية، وقع الطلاق، وإن لم ينوه لدلالة الحال. وزاد أصحاب أبي حنيفة فقالوا: لو قالت له: أريد أن أخرج، فقال لها: لا تخرجين، فقالت: أريد أن أخرج، فقال: إن خرجت فأنت طالق، حمل على ذلك الخروج بعينه.

وكذلك لو قال له: تغد عندي، فقال: لا أتغدى، فقال: تغد عندي، فقال: إن تغديت فامرأتي طالق، حمل على ذلك الغداء بعينه اعتبارًا بدلالة الحال.

وكذلك قال الجميع: لو قال لامرأته: خلعتك، ثم قال: أردت به الطلاق صدق، ولو خلعها على ألف درهم، وقال: أردت به الطلاق، لم يصدق لدلالة الحال، وهو ذكر العوض.

وكذلك هٰهنا دلالة الحال تدل على أن من حلف: لا شربت لك الماء عند المنة عليه بالطعام أنه قصد الامتناع، فيجب أن يحمل عليه؛ ولهذا المعنى أوجب

أصحابنا حد القذف بالتعريض. وللمخالف على هذه الطريقة أسئلة قد ذكرتها في كتاب الطلاق في مسألة سؤالها الطلاق وجوابها بالكناية من غير نية معها، وقد سبق الجواب عنها بما فيه كفاية.

ولأن دلالة الحال تؤثر في حكم الأفعال، وتستباح بها الدماء، ألا ترى أن من قصد رجلًا بسيف، والحال تدل على اللعب والمزح لم يجز له قتله، وإن دلت الحال على الجد جاز له قتله، ولو هجم على داره غيره، وظاهره الصلاح لم يجز له قتله، وإن كان ذاعرًا جاز له قتله؛ ليدفعه عن حريمه، فإذا أثرت دلالة الحال في الأفعال وإباحة القتل فلأن تؤثر في الألفاظ والكلام أولى.

نقل المروذي عن أحمد في رجل حلف على ابنه أن لا يعطيه شيئًا في الحج، فأفتى أن يهب له ما شاء بعد انقضاء حجه، فغضب، وقال: هذا قول ردي. وهذا يؤكد مسألة الخلاف في اعتبار السبب؛ لأنه قصد أن لا يصله بشيء من ماله.

واحتج المخالف: بأن قوله: لا شربت لك الماء لا يتناول الامتناع من أكل طعامه لا حقيقة ولا مجازًا، فلو حنثناه بذلك لكنا قد حنثناه بما لا يتناوله اللفظ، فلم يجز، كما لو حلف: لا لبست ثوبًا، فركب دابة.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يتناوله اللفظ حقيقة ولا مجازًا، ولكن يتناوله الحكم لوجود دلالة الحال، كما قلنا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾﴾ [الإسراء: ٣٣]، وكما قلنا في الخليفة: إذا حلف: لا بعت طعامًا، فوكل غيره فيه. وعلى أنه لا اعتبار عندك بما يتناوله اللفظ؛ بدليل: الرؤوس، يطرح اللفظ فيها.

وأما إذا حلف: لا لبست ثوبًا، فركب دابة فإنما لم يحنث؛ لأن دلالة الحال لم تدل على المنع، ولا وجد منه القصد إلى ذلك، وهذا بخلافه.

واحتج: بأن اللفظ لم يتناوله، وإنما قصده بقلبه، فلو حنثناه بذلك حنثناه بالنية دون اللفظ، فهو كما لو نوى ذلك ولم يلفظ به.

والجواب: أنا لم نحنثه بمجرد النية، وإنما حنثناه بلفظ تضمن ذلك ودل عليه، كما فعلنا ذلك في المسائل التي ذكرناها.

واحتج: بأنه قد ثبت من أصلنا وأصلكم أن الاعتبار في ألفاظ صاحب الشريعة باللفظ دون السبب، كذلك يجب أن نقول في مسألتنا كذلك.

والجواب: أنا لم نقصر اللفظ على سببه؛ لأن في قصره على سببه تخصيصًا له، واللفظ إنما يخص بما يعارضه وينافيه دون ما يماثله ويساويه، والسبب على مثال اللفظ، فلا يجوز تخصيصه. فأما مسألتنا فليس في اعتبار السبب تخصيصًا للفظ، بل فيه تعميم له على اللفظ على فرق بينهما في التحقيق.

واحتج: بأنه لو كان السبب معتبرًا لوجب أن لا تسقطه النية، وقد ثبت أنه لو اجتمع النية والسبب قدمت النية.

والجواب عنه: من وجهين:

أحدهما: أن السبب ليس بآكد من اللفظ، وقد ثبت أن النية تقتضي على اللفظ، فلو قال: أنت طالق، وقال: نويت من عقال دين فيما بينه وبين الله تعالى، فأولى أن يؤثر في السبب.

والثاني: أن اعتبار النية في اليمين مجمع عليه، واعتبار السبب مختلف فيه، فكان تقديم المجمع عليه أولى من المختلف فيه.

واحتج: بأن لو حملناه على ما قلتم لكان فيه إثبات شرط ليس في لفظه؛ لأنه

يصير بمنزلة قوله: إن انتفعت من مالك، ولا يجوز إثبات شرط ليس في اللفظ ما أمكن استعماله.

والجواب: أنه يبطل به إذا قال: لا شربت من دجلة، أو من بئر، أو من شاة، أو لا أكلت من هذه النخلة؛ فإنهم يثبتون شرطًا ليس في لفظه؛ لأنه يصير بمنزلة من قال: لا شربت من ماء دجلة، وماء البئر، وثمرة النخلة، ولبن الشاة، ومعلوم أن جميع ذلك مجاز وليس بحقيقة.

فصل

فإن حلف: لا لبست هذا الثوب، أو لا أكلت هذا الطعام، فباعه واشترى بثمنه ثوبًا أو طعامًا حنث إذا كان قصده قطع المنة، ذكره الخرقي في مختصره، ونص عليه في رواية أبي طالب: إذا حلف على امرأته أن لا يلبس من غزلها، فإن كان في غضب منت عليه، فلا يلبس ولا يبيعه ليشتري بثمنه ثوبًا يلبسه؛ لأنه إنما يلبس بثمن غزلها.

وكذلك نقل الأثرم: إذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة، فإن أراد المن عليه فلو بيع واشترى بثمنه غيره كان عليه، خلافًا لأكثرهم في قولهم: لا يحنث.

دليلنا: أن ما كان معصية لصاحب الشريعة كان حنثًا للحالف، وقد ثبت أنه لو قال صاحب الشريعة لليهود: حرمت عليكم الشحوم، فباعوها وأكلوا أثمانها، كان معصية. وقد دل على ذلك: قول النبي ﷺ: **«لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها»**[1].

فإن قيل: التحريم هناك تناول الأعيان، فأما الأثمان فعلمناها بدليل.

---

(١) رواه البخاري في الأنبياء (٣٢٧٣)، ومسلم في المساقاة (١٥٨٢).

قيل: الدليل الذي علمناه أنه تحريم أعيان الشحوم هو الذي ثبت به تحريم الأثمان وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [الأنعام: ١٤٦] الآية. فعدلوا عن الأعيان إلى أثمانها، فقال النبي ﷺ: «**حرمت عليهم الشحوم فباعوها، إن الله إذا حرم شيئًا حرم ثمنه**»[1]، ولا يعرف معنى أوجب التحريم إلا الآية، وعنها كنى النبي ﷺ.

فإن قيل: التحريم هناك تناول أفعالنا في الخمر وفي الشحوم؛ لأن الأعيان فعل له.

قيل: إنما تناول أفعالنا على صفة مخصوصة، وهي الأكل والشرب من الوجه الذي بينا، ثم تعدى ذلك إلى الأثمان.

وإن شئت قلت: بأن المطلق من كلام الآدميين محمول على المعهود في الشرع من الوجه الذي ذكرنا فيما قبل، ثم ثبت في الشرع أن الأعيان المحرمة تتبعها أثمانها في حكم التحريم، كذلك الأعيان التي يتعلق الحنث بتناولها يجب أن يتبعها أثمانها في حكم الحنث.

وأيضًا: فإن هذه المسألة مبنية على الأصل الذي تقدم، وأن الأسباب معتبرة في الأثمان، ومعلوم أنه إذا حلف: لا يلبس هذا الثوب يقصد قطع منتها، أنه لم يقصد عين الثوب خاصة، وإنما قصد منع الانتفاع بما عليه فيه منة من الجهة التي حلف عليها، فيجب أن يصير ذلك كالمنطوق به، كما قالوا فيه

(١) رواه أبو داود في البيوع (٣٤٨٨)، وأحمد (١/ ٢٩٣). قال الألباني: «صحيح».

إذا حلف: لا أكلت الرؤوس، كان مقصورًا على رؤوس الأنعام، ويحصل كأنه خصَّ يمينه بذلك.

ويدل عليه أيضًا: ما قدمنا أن الاعتبار بالمقصود دون الاسم؛ بدليل: لو حلف: لا شربت من هذا النهر، فغرف وشرب منه حنث؛ لأن مقصوده الماء دون الشرب بفيه، وإن كان الحقيقة هو الكرع. وكذلك: لا شربت من هذه الشاة، ولا أكلت من هذه النخلة، فحلب وشرب أو لقط وأكل حنث، ولا يسمى ذلك أكلًا ولا شربًا منها، كذلك إذا حلف: لا ألبس هذا الثوب، يقصد قطع المنة، فلم يقصد عينه، وإنما قصد منع نفسه من الانتفاع من مال المحلوف عليه. وذهب المخالف إلى أن هذا لا يتناوله اسم ثوب فلا يحنث، كما لو لم يقصد قطع المنة.

والجواب: أنه لم يوجد مقصود الحالف، وههنا وجد مقصوده.

مسألة: إذا قال: والله لا أكلت هذا الرغيف، فأكل بعضه، أو لا شربت ماء هذا الكوز، فشرب بعضه، أو لا لبست من غزل فلانة، فلبس ثوبًا فيه من غزلها، أو لا دخلت هذه الدار، فأدخل يده أو رجله حنث في أصح الروايتين.

قال في رواية مهنا: في رجل قال لامرأته: أنت طالق إن لبست ثوبًا من غزلك، فلبس ثوبًا من غزلها أقل من الثلث: أخشى أن يكون قد حنث.

وقال أيضًا في رواية أبي طالب فيمن حلف: لا يدخل الدار أو البيت، فأدخل يده أو رأسه أو رجله، فكأنه قد دخل، وهو اختيار الخرقي؛ لأنه قال: ولو حلف لا يشرب ماء هذا الإناء فشرب بعضه حنث إلا أن يكون أراد أن يشربه كله.

وقال أيضًا: ولو حلف أن لا يدخل دارًا، فأدخل يده أو رجله أو رأسه أو شيئًا منه حنث، ولو حلف أن يدخل، لم يبر حتى يدخل جميعه، وبهذا قال مالك.

وفيه رواية أخرى: لا يحنث حتى يأكل جميع الرغيف، ويشرب جميع الماء، ويدخل بجميع بدنه، ويلبس ثوبًا جميعه من غزلها، نص عليه في رواية أبي الحارث فيمن حلف لا يلبس من غزل امرأته، فنسج ثوبًا من غزلها، وفيه من غزل غيرها لم يحنث.

وقال أيضًا في رواية صالح في رجل قال لامرأته: إن دخلت بيت أخيها فهي طالق، كأني أميل إلى أن لا تطلق حتى تدخل كلها.

واختار أبو بكر من أصحابنا في الدخول: لا يحنث إلا بدخول جميعه، وفي الأكل يحنث بأكل بعضه.

وقال أبو حنيفة، والشافعي: لا يحنث إلا بأكل جميعه، ولبس جميعه، وشرب جميعه.

وجه الرواية الأولى: أنه لفظ مقصود به المنع من فعل، فوجب أن يتعلق المنع بالجملة والأبعاض.

أصله: النهي، وذلك أن الحالف يقصد منع نفسه، كما أن الناهي يقصد منع غيره، ولأن المطلق من كلام الآدميين محمول على المعهود في الشرع، وقد ثبت أن النهي في الشرع عن فعل شيء يتناول الجملة والأبعاض، كذلك ما تضمن المنع من كلام الآدميين يجب أن يكون كذلك، وبيان هذا أن الله تعالى قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾﴾ [النساء: ٤٣]. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ عَيۡلَةٗ

﴿فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ [التوبة: ٢٨]، لما كان نهيًا عن الدخول تضمن الجملة والبعض. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١٩٦﴾﴾ [البقرة: ١٩٦]، يتضمن الجملة والبعض، وكذلك تحريم الخمر يتناول القليل والكثير، وكذلك أكل مال اليتيم.

فإن شئت قلت: ما كان معصية لصاحب الشريعة كان حنثًا للحالف. وقد ثبت أنه لو قال صاحب الشريعة: لا تأكلوا هذا الرغيف، فإنه يحرم جميعه وكل جزء منه، كذلك في الحالف.

فإن قيل: نواهي صاحب الشريعة تقتضي التحريم؛ فلهذا تناولت الجملة والبعض، وليس كذلك هٰهنا ؛ لأن هذه يمين معلقة بشرط، ولم يوجد الشرط.

قيل: قد وجد شرطها؛ لأن الحالف قصد التحريم والمنع من المحلوف عليه، وقد بينا أن المطلق من كلام الآدميين محمول على المعهود في الشرع من الوجه الذي بينا.

على أن علة الأصل تبطل بنهي صاحب الشريعة عن حمل النجاسة في الصلاة والعمل فيها، ولم يتناول جميع ذلك؛ لأن القليل من ذلك معفو عنه.

وطريقة أخرى: وهو أن بعض المحلوف عليه لو أفرده باليمين وحنث فيه وجبت الكفارة، فإذا ضمه إلى غيره وفعله وجبت الكفارة، كما لو قال: والله لا كلمت زيدًا ولا عمرًا، فكلم أحدهما، حنث، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: لنا في هذه المسألة قولان:

أحدهما: لا يحنث حتى يكلمهما جميعًا فلا فرق بينهما.

قيل: إذا لم يسلم دللنا عليه، وقلنا: قد يقصد الحالف في العادة الامتناع من خطاب كل واحد منهما على الانفراد؛ لأن كل واحد منهما قد يعاد، أو الأيمان على قصد الحالف؛ بدليل: الرؤوس والشرب من النهر وغير ذلك.

فإن قيل: نسلم لكم هذا، ولكن الفرق بينهما أن هناك يمينين؛ فلهذا حنث بكلام كل واحد منهما على الانفراد، وليس كذلك هٰهنا ؛ لأنها يمين واحدة، ولم يوجد شرطها.

قيل: ليس كذلك، بل هناك يمين واحدة علقها على جملتين، فهو بمثابة قوله: والله لا أكلت هذين الرغيفين، وقد ثبت أن هناك يمينًا واحدة كذلك في زيد وعمرو.

والذي يدل على أنها يمين واحدة: أنه إذا كلم أحدهما ثم كلم الآخر لم يلزمه حنث ثاني ولا كفارة ثانية، ولأنها بمثابة قوله لزوجته: أنت طالق إن دخلت الدار، وكلمت زيدًا، فدخلت الدار لم يقع الطلاق عندهم، لأنها يمين واحدة علقها بشرطين، وقد وجد أحدهما.

وأيضًا: لو حلف: لا بت عند فلان، فمكث حتى مضى معظم الليل ثم خرج حنث وإن لم يكمل جميع الليل.

فإن قيل: إنما حنث هناك؛ لأن اسم البيتوتة يقع على ذلك، ولا يقع عليه اسم آكل الرغيف وداخل الدار.

قيل: وكذلك لا يقع على الجنب أنه داخل المسجد إذا أدخل يده أو رجله، وكذلك الكافر إذا أدخل يده، ومع هذا فهو ممنوع، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: معظم الليل في حكم جميعه؛ بدليل: جواز الدفع من المزدلفة.

قيل: وكذلك بعض الجملة في حكم الجملة؛ بدليل: لفظ صاحب الشريعة، وعلى أنه كان يجب أن يحنث بأكل معظم الرغيف؛ لأن معظمه في حكم جميعه.

وأيضًا: فإن أبا بكر الرازي ذكر في أحكام القرآن إذا قال: والله لا أكلت هذا الطعام فأكل منه جزءًا لم يحنث، ولو قال: حرمت على نفسي هذا الطعام فأكل منه جزءًا حنث. والتحريم عندنا وعندهم يمين، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: إنما حنث هناك؛ لأن الفظ يقتضي التحريم، وهٰهنا وهي يمين معلقة بشرط، وما وجد شرطها.

قيل: لا فرق بينهما، وذلك أن لفظة التحريم لا تقتضي تحريم الطعام، كما أن اسم الله تعالى لا يقتضي تحريمه، ولا فرق بينهما، وإنما وجبت عليه الكفارة؛ لأنه حالف.

وربما احتج أصحابنا بما روى أحمد في مسائل صالح قال: نا أبو المغيرة، نا صفوان، نا عبدالرحمن بن جبير بن نفير، عن أبيه، عن عوف بن مالك الأشجعي قال: «أتيت النبي ﷺ فسلمت عليه فقال: «**أُدخل**»، فقلت: كلي أم بعضي، فقال: «**كلك**»[(١)]، فدل على أن إدخال بعضه يسمى دخولًا.

فإن قيل: يحتمل أن يكون هذا على طريق المزاح.

قيل: حمل الكلام على ما يفيد أولى.

واحتج المخالف: بما روي عن رسول الله ﷺ سئل عن آية من كتاب الله فقال: «**لا أخرج من المسجد حتى أخبرك بها**»، فلما أخرج رسول الله ﷺ

---

(١) رواه أبو داود في الأدب (٥٠٠٠)، وابن ماجه في الفتن (٤٠٤٢)، وأحمد (٦/ ٢٦). قال الألباني: «صحيح».

إحدى رجليه أخيره بالآية قبل أن يخرج الرجل الأخرى[1]. وهذا يدل على أنه ليس بخارج بخروج إحدى رجليه؛ لأن الأنبياء لا يجوز منهم مخالفة الوعد.

والجواب: أنه يحتمل أن يكون فعل ذلك ناسياً.

واحتج: بأن النبي ﷺ كان يخرج رأسه وهو معتكف إلى امرأة من نسائه وهي في غير المسجد فترجله[2]. والمعتكف ممنوع من الخروج من المسجد ولم يقم إخراج بعضه جاري مجرى جميعه.

والجواب: أن المعتكف يخرج لحاجة الإنسان، ولا يبطل اعتكافه، ولو خرج الحالف لحاجة الإنسان حنث؛ ولذلك قالوا: يخرج إلى المنارة.

واحتج: بأن اليمين إذا وقعت على جملة، فإذا وجد بعضها فلم توجد الصفة فهو كما لو حلف أن يخرج من الدار، أو يأكل الرغيف، فأخرج بعضه أو أكل بعضه لم يبر، كذلك هٰهنا؛ لأن اليمين موضوعة على أن البر يتعلق بما يتعلق به الحنث.

والجواب: أن البر بمثابة الأمر من صاحب الشريعة، والأمر يتناول اتحاد جميع المأمور به، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿٢٧﴾﴾ [الفتح: ٢٧]، ويقتضي دخوله بجملته، والحنث في مقابلة النهي من صاحب الشريعة، والنهي يتناول الجملة والأبعاض، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ

(١) رواه الدارقطني (١/ ٣١٠)، والبيهقي (١٠/ ٦٢) وضعفه.

(٢) رواه البخاري في الاعتكاف (١٩٢٤)، ومسلم في الحيض (٢٩٧).

بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا ۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ [التوبة: ٢٨]، وقوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾﴾ [النساء: ٤٣]، فإنه يقتضي المنع عن الدخول بالجملة والأبعاض.

وجواب آخر: وهو أن البر طريقه الإباحة، والحنث طريقه المنع والحظر، فاعتبر في الإباحة أو فيما يعتبر في المنع، كما قلنا في إباحة الزوجة لزوجها الأول يقف على شرطين: زوج وإصابة، والحظر يقع بشيء واحد، وهو الطلاق الثلاث، ولهم على هذا سؤال، وقد تقدم، وهو أن الحظر قد يعتبر فيه مثل ذلك، وهو تحريم الربيبة يقف على العقد على الأم وعلى إصابتها. وقد أجبنا عنه: بأن تحريم الربيبة لا يشترط فيه العقد؛ بدليل: أنه لو وطئ امرأة في غير عقد حرمت بنتها بالوطء.

واحتج: بأن وجود بعض الصفة لا يوجب الحنث.

دليله: إذا علقه على فعل غيره، مثل أن يقول: إن قدم زيد وعمرو فأنت طالق، فقدم أحدهما. أو قال: إن مات زيد وعمر فمات أحدهما. أو قال لعبده: إن دخلت الدار اليوم فأنت حرٌّ، أو قال: إن دخلت وأنت فقيه أو مكتسي فدخل من الغد أو دخل عريانًا أو جاهلًا لم يعتق. وكذا لو قال لعبده: إن جئتني بعشرين دينارًا فأنت حر، فجاءه بخمسة عشر لم يعتق، وقد نص أحمد على هذا في رواية مهنا وقد سأله عن رجل قال لغلامه: إذا أديت إلي عشرين دينارًا فأنت حر، فأدى خمسة عشر دينارًا، ثم مات المولى، لا يكون حرًّا، هو مملوك. فلم

يحكم بعتقه بأداء بعض الدنانير، وإن كنا نعلم أن الأداء صفة في عتقه.

والجواب: أن هذه المسائل لا يعرف فيها رواية بما ذكرتم، ولا يمتنع أن نقول فيها ما نقوله فيه إذا علقه بفعله أو فعل المحلوف عليه.

وأما مسألة مهنا: فيحتمل أن يكون جوابه فيها خرج على الرواية التي تقول في اليمين: إن الحنث لا يقع إلى بوجود جميع المحلوف عليه، فيكون العتق مثله يخرج على الروايتين. وإن سلم ذلك فقد قيل فيه: إنه إذا علقه بقدومهما أو موتهما فوجد أحدهما أنه لم يحنث؛ لأن يمينه لم تتضمن المنع ولا النهي؛ لأنه لا يملك منع غيره ونهيه عن الدخول والموت، فهو كما لو عقدها على وجود فعل؛ مثل أن يحلف عليه أنه يأكل هذين الرغيفين، أو يكلم هذين الرجلين، فكلم أحدهما لم يبر في يمينه، وليس كذلك هٰهنا ؛ لأن يمينه تضمنت المنع، والإنسان يملك منع زوجته ومنع نفسه، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠﴾ [النازعات: ٤٠]. وقد بينا أن المنع في الشرع يتضمن الجملة والبعض، وأما إذا دخلها من الغد أو دخلها عريانًا فإنما لم يحنث؛ لأنه ما قصد المنع في الجملة، وإنما قصد منعًا على صفة، وأما إذا علق عتقه بصفة فوجد بعضها فإنما لم يعتق؛ لأن ذلك لا يقتضي المنع؛ لأن العادة أن السيد لا يمنع عنده من فعل شيء ويعلقه بعتقه لعلمه أن العبد يتسرع إلى العتق، فهو كما لو علقه على وجود فعل، فلا يعتق حتى يكمل جميعه، وفي الزوجية يقتضي المنع؛ لأنها تمتنع من فعل ذلك الشيء خوفًا من قوع الطلاق عليها.

احتج: بأنه لم يفعل ما تناولته يمينه، فلم يحنث، كما لو لم يفعل شيئًا.

والجواب: أن لا نسلم أنه لم يفعل ما تناولته يمينه لما بينا: أن اليمين تناولت الجملة والأبعاض، فإن غيّر الحكم وقال: لم يستوف المحلوف عليه، فيقال: لا



يمتنع أن لا يستوفي ويحنث، كما قلنا فيه إذا حلف: لا كلمت زيدًا وعمرًا، فكلم أحدهما، حنث. وكذلك: لا بت في هذه الدار ليلة، فبات بعضها حنث. وكذلك قوله: هذا الطعام علي حرام، فأكل بعضه حنث. ثم لا يجوز اعتبار فعل البعض به إذا لم يفعل، كما لم يجز اعتبار إدخال الجنب أو الكافر يده المسجد به إذا لم يدخل شيئًا منه جملة.

مسألة: إذا حلف لا يأكل من طعام اشتراه منه فلان، فاشترى فلان وآخر طعامًا وأكل منه الحالف حنث. وكذلك إذا حلف لا يأكل من قدر طبخه فلان، فأكل من قدر طبخه فلان وآخر. وكذلك إذا حلف لا يلبس ثوبًا اشتراه فلان، فاشترى فلان وآخر ثوبًا ولبسه. وكذلك لو حلف لا يسكن دارًا اشتراها فلان، فاشترى فلان وآخر دارًا وسكنها.

وقد ذكر الخرقي في مختصره: ولو حلف أن لا يأكل طعامًا اشتراه زيد، فأكل طعامًا اشتراه زيد وبكر حنث إلا أن يكون أراد أن لا ينفرد أحدهما بالشراء، وبهذا قال مالك.

قال أبو حنيفة: يحنث بأكل الطعام، فأما بأكل الطبيخ ولبس القميص وسكنى الدار فلا يحنث.

وقال الشافعي: لا يحنث في الجميع.

وكذلك عندهم لو قال: لا آكل ما طبخه فلان، فأكل من طبيخ فلان وآخر معه لم يحنث.

وكذلك عندهم إذا تقاسماه ثم أكل من نصيب المحلوف عليه لم يحنث في يمينه؛ لأن القسمة لا تخرجه من أن يكون كل جزء مشتركًا في شرائه.

واختلفوا إذا اشترى زيد طعامًا، واشترى عمرو طعامًا، وخلطاه، فذهب الأصطخري إلى أنه إذا أكل أكثر من نصفه حنث، وإن أكل نصفه فما دونه لم يحنث لجواز أن يكون ما أكله هو الذي اشتراه غيره في علم الله تعالى، كما إذا قال: والله لا آكل هذه التمرة، فاختلطت بتمر كثير فأكل جميعه إلا تمرة لم يحنث لجواز أن تكون التمرة الباقية هي التي حلف عليها.

وقال المروزي: إن أكل حبة وحبتين فأكثر لم يحنث، وإن أخذ منه كفًّا وأكل فإنه يحنث؛ لأنه لا يجوز أن يكون بعد الاختلاط يتميز شراء أحدهما عن الآخر في مقدار الكف فما زاد عليه.

دليلنا: على الشافعي: أنه قد أكل من طعام اشتراه فلان، فيجب أن يحنث، كما لو انفرد فلان بشرائه.

يبين صحة هذا: أن أصلنا وأصل الشافعي: أن عقد الواحد مع الاثنين في حكم العقدين المنفردين؛ ولهذا المعنى إذا ظهر له على عيب كان لأحدهما أن يرد ويفسخ بقدر ملكه، وإذا كان كذلك علم أنه في حكم المنفرد بشرائه، فيجب أن يحنث بأكله، وهذا واضح لا إشكال فيه.

فإن قيل: لا نسلم أنه اشتراه فلان، ألا ترى أنه يصح نفي ذلك الاسم عنه.

فإن قيل: هذا الطعام اشتراه فلان وآخر معه.

قيل: هذا لا يصح؛ لأنه معلوم أن نصفه اشتراه فلان من الوجه الذي بينا، وهو أن يملك الفسخ في نصفه. وعلى أن النفي إنما يرجع إلى جميعه، ومعناه: ما اشترى فلان جميعه.

وإن شئت قلت: كل جزء يضاف إلى شراء الاثنين، فذلك الجزء منقسم بعضه شراء هذا، وبعضه شراء هذا، وذلك البعض مطعوم، فيجب أن يحنث.

ويبين صحة هذا: أنهما لو تقاسما الطعام كان لكل واحد منهما أن يبيع قسمه مرابحة، فيقول: اشتريته بكذا، أو رأس ماله على كذا؛ فدل على أنه شرى لنصفه، وذلك النصف يسمى طعامًا.

واحتج المخالف: بأن قوله: لا أكلت مما اشتراه فلان يقتضي: من الذي انفرد بشرائه فلان، وهذا لم ينفرد بشرائه؛ لأن كل جزء منه اشتركا في شرائه.

والجواب: أنا لا نسلم أن قوله يقتضي ما انفرد بشرائه.

فإن قيل: فالدلالة عليه أنه يصح نفيه، فيقال: هذا لم يشتره فلان.

قيل: قد أجبنا عن هذا.

واحتج: بأنه لم يأكل مما انفرد بشرائه فلان، فوجب أن لا يحنث.

دليله: إذا اقتسما الطعام فأكل الحالف من نصيب الآخر.

والجواب: أنا لا نعرف عن أصحابنا في ذلك رواية، وقياس المذهب أنه يحنث؛ لأن القسمة لا تخرجه عن أن يكون فلان اشترى بعضه حال العقد، وإن كان قد يميز في الثاني، وبهذا قال ابن القصار المالكي، وأنهما إذا اقتسما حنث بأكل نصيب الآخر، وقد سلمه أصحاب أبي حنيفة، وأجابوا عنه بأن نصيب الآخر لم يشتره فلان؛ فلهذا لم يحنث، وإذا أكل قبل القسمة فقد أكل مما اشتراه فلان، فيجب أن يحنث كما لو انفرد بشرائه.

فصل

والدلالة على أنه يحنث بلبس القميص وسكنى الدار وأكل الطبيخ، خلافًا لأبي حنيفة: أنه لو انفرد فلان بشرائه حنث الحالف، فيجب أن يحنث وإن شركه غيره فيه.

دليله: الطعام.

فإن قيل: إذا اشتركا في شراء الطعام فقد اشترى فلان بعضه، وذلك البعض يسمى طعامًا، وليس كذلك في القميص والدار؛ لأنه لا يسمى البعض قميصًا ولا دارًا.

قيل: قولك في علة الأصل: أن بعض الطعام يسمى طعامًا فلهذا حنث يلزم عليه إذا اقتسماه، فإنه يسمى ولا يحنث، وعلة الفرع غير مسلمة؛ لأن بعض الدار يسمى دارًا بعد القسمة، وكذلك القميص إذا كان كبيرًا؛ لأن يجيء منه دار صغيرة وقميص صغير، ولأن اليمين إن كانت على أن لا يلبس عمامة اشتراها زيد، فإن نصفها يسمى عمامة بلا شبهة إذا كانت العمامة طويلة. وعندهم لا يحنث، ونصف الثوب يجيء منه ثوب صغير، كما يجيء من هذا الطعام.

وجواب آخر: وهو أن بعض الطعام يسمى طعامًا إلا أن المحلوف عليه لم ينفرد بشرائه، وقد حنث بالمشاركة، كذلك بعض الدار لا يسمى دارًا، لكن حنث بمشاركة المحلوف عليه لغيره فيما يسمى دارًا.

مسألة: إذا حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها، فخرج منها ولم ينقل أهله ومتاعه حنث، نص عليه في رواية إسحاق بن إبراهيم في رجل حلف بالطلاق ثلاثًا إن سكن هذه الدار أو نزلها أو أوى هذه الدار يتحول هو وامرأته وكل شيء هو له في تلك الدار، وهو قول أبي حنيفة، ومالك.

وقال الشافعي: لا يحنث.

دليلنا: أن الأيمان محمولة على العرف، والعادة: أن خروجه منها لا يبطل حكم سكناه، ألا ترى أنه يقال: فلان ساكن دار كذا وإن كان خارجًا منها إذا كان أهله ورحله فيها، فإذا كان كذلك وجب أن يحنث؛ لأن خروجه منها بنفسه لم يخرج من أن يكون ساكنها.

فإن قيل: هذا يبطل بمن حلف لا يركب دابة وهو راكبها، فإنه إذا نزل في الحال لا يحنث وإن يحط سرجه ولجامه، وفي العرف: أنه يحطه. وكذلك لو قال: والله لأركبن هذه الدابة، فركبها عارية بر في يمينه وإن كان العرف في الركوب على السرج أو الأكاف. وكذلك إذا قال: والله لأزفن بنتي إلى زوجها، فزفها إليه من غير قماش بر في يمينه، وإن كان العرف: حمل القماش معها.

قيل: إذا نزل عن الدابة لم يسم راكبًا وإن كان رحلها عليها، وليس كذلك هٰهنا ؛ لأنه إذا لم ينقل رحله سمي ساكنًا، وكذلك إذا ركبها عريانة لم يحنث؛ لأنه يسمى راكبًا، وليس كذلك إذا جلس في دار ولم ينقل إليها رحله لا يسمى ساكنًا، وكذلك إذا زف ابنته بغير قماش سمي زفافًا، ولأن السرج واللجام يضاف إلى الدابة؛ ولهذا يقال: سرج الدابة ولجامها، ولا يضاف الرحل إلى الدار، ولأنه قد جرت العادة بأن يزف الإنسان ابنته إلى زوجها بقماش، ولم تجر العادة في السكنى بغير قماش.

فإن قيل: لا اعتبار بالعادة في ذلك؛ لأنه لو حمل القماش وأودعه بعض الجيران بر في يمينه وإن لم يكن هذا هو العرف.

قيل: العرف أن ينتقل بنفسه ورحله سواء أودعه أو حمله إلى حيث يسكن.

فإن قيل: القماش الذي ينقله معه لإصلاح السكنى لا لصحة السكنى، فلا يجوز أن يجعل ذلك شرطًا في السكنى.

قيل: بل هو لصحة السكنى، وأنه متى حلف ليسكنن دارًا فلم ينقل إليها قماشه لم يصح سكناه ولم يبر.

وأيضًا: فإن السكنى في الدار لا تحصل بقعوده فيها وحده دون أن يصحبه من الأثاث ما يستغنى عنه للسكنى، ألا ترى أن من يكثر دخول مسجد من

المساجد ويقعد فيه وحده لا يقال: إن فلانًا يسكن المسجد، ولو نقل إليه ما يحتاج إليه للسكنى جاز أن يقال: إنه يسكن المسجد، فإذا كان السكنى يحصل بوجود الأمرين، فمتى منع نفسه بيمينه لم يبر لعدم أحدهما، وإنما يبر بعدمها جميعًا.

وقد احتج بعض من نصر المسألة: بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**المرء حيث رحله**»[١]، فإذا خلف رحله في الدار صار كالمقيم فيها وإن كان خارجًا منها، فوجب أن يحنث.

ويتأوله المخالف على أن قلبه يكون حيث رحله إلا أنه أراد أن صاحبه يكون ساكنًا معه، وهذا خلاف الحقيقة.

وأصل هذا الحديث أن النبي ﷺ لما دخل المدينة أخذ أبو أيوب الأنصاري رحله ونقله إلى بيته، ثم سأله جماعة من الأنصار أن ينزل عليهم، فقال: «**المرء حيث رحله**»، ذكره أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري في تاريخه المعروف بتاريخ الأشراف: «أن النبي ﷺ لما هاجر المدينة بركت ناقته عند مربد ليتيمين، فجاء أبو أيوب وامرأته والناس يكلمونه في النزول عليهم، فحطا رحله منزلهما، فلما رآهما قد فعلا ذلك قال: «**المرء مع رحله**».

وروي عن عمر بن الخطاب أنه قال: «من قدم ثقله قبل وقت النفر فلا حج له»[٢]. والمعنى فيه: أنه يصير في الحكم كأنه في الموضع الذي فيه رحله، وكأنه قد نفر قبل أن يحل النفر.

وقوله: «لا حج له» يعني به نفي الفضل لا نفي الأصل.

فإن قيل: معناه: قلبه حيث رحله.

---

(١) رواه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١/ ١٨٣) مرسلًا.

(٢) رواه ابن أبي شيبة (١٥٦٢٧، ١٥٦٣٠)، وابن الجعد في «مسنده» (١٨٥).

قيل: لا يصح لوجهين:

أحدهما: أن ذلك معلوم ضرورة، فلا يحمل عليه.

والثاني: أن القلب غير المرء؛ لقوله تعالى: ﴿ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾ [الأنفال: ٢٤]، ولأن الشافعي قد قال: إذا انتقل ونوى أن لا يرجع إليها بر في يمينه، ولو خرج عقيب اليمين ولم ينو ترك العود حنث في يمينه.

فنقول: إنما حنث؛ لأنه لم يزل ما صار به ساكنًا، كذلك إذا نوى أن لا يعود. ولا يجوز أن يقال: البر حصل بنيته أن لا يعود؛ لأنه حلف على ترك السكنى على التأبيد، فإذا تركها في الحال ولم ينو الترك أبدًا فقد بر في هذه الحال، والحنث من بعد يتعلق بفعل السكنى لا بالنية، فاعتبار نيته في ترك العود لا معنى له.

واحتج المخالف: بقوله: ﴿بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ [النور: ٢٩]. فجعل البيوت التي فيها متاع لنا ولسنا فيها غير مسكونة لنا، فإذا انتقل منها وخلف متاعه فيها خرجت من أن تكون مسكونة له، فيجب أن لا يحنث.

والجواب: أن الآية تناولت بيوتًا لهم فيها متاع ولم يسكنوها أنها لا تصير مسكونة لهم، وكذا نقول نحن، وخلافنا في بيوت لهم فيها متاع وقد سكنوها ثم انتقلوا عنها وتركوا المتاع فيها، هل يخرج من أن تكون مسكونة لهم أم لا؟ والآية لا تتناول هذا الموضع، فلا دلالة فيها على موضع الخلاف.

يبين صحة هذا: أنه قد قيل في التفسير فيها متاع لكم لاتقاء الحر والبرد وقضاء الحاجة. ولم يُرد المتاع الذي هو الأثاث، ولو أراد المتاع على ما ظنوا فليس كل متاع يصير به ساكنًا حتى يكون مما يسكن بمثله.

والذي يدل على صحة ما حكيناه عن أهل التفسير: ما ذكره يحيى بن سلام في تفسيره في قوله: ﴿فِيهَا مَتَٰعٌ لَّكُمۡ﴾ [النور: ٢٩]، يعني الخانات، وهي الفنادق فيها متاع لكم، ينزلها الرجل في سفره فيحمل فيها متاعه، فليس عليه أن يستأذن في ذلك البيت؛ لأنه ليس له أهل يسكنونه.

وقال السدي: «لكم فيها متاع، يعني منافع لكم من الحر والبرد».

وعن مجاهد قال: «كانوا يصنعون بالطريق أقتابًا وأمتعة في بيوت ليس فيه أحد».

واحتج: بأن السكنى من الأحكام المتعلقة بالأبدان، وحقوق الأبدان يراعى فيها حال البدن دون المال والعيال، كالقصر والفطر والمسح ثلاثة أيام.

والجواب: أن ما ذكروه من الأحكام لا تعلق لها بالأهل؛ لهذا اعتبر فعله، وليس كذلك السكنى؛ لأنا قد بينا أن حصولها يتعلق بالأثاث والأهل، فوجب أن يعتبر في زواله انتقاله بمتاعه وأهله.

واحتج: بأن من هاجر مع النبي ﷺ من مكة إلى المدينة وترك رحله وأهله بمكة كان مهاجرًا ومؤديًا فرضه، وكذلك من أقام من أهل الآفاق بمكة وأهله ورحله في غيرها كان من حاضري المسجد الحرام، ولا دم عليه، كذلك هُهنا.

والجواب عنه: ما تقدم من أن تلك الأحكام لا تعلق لها بالأهل، وليس كذلك السكنى؛ لأنا قد بينا أنها تتعلق بالأهل والأثاث.

يبين صحة هذا: أن الهجرة الواجبة كانت للحاق بالنبي ﷺ، وتكثير جمعه، والكون معه، وهذا يوجد وإن لم ينتقل بأهله.

واحتج: بأنها يمين علقها بسكناه، فوجب أن يزول بزوال يديه، كما لو قال: والله لا سكنت هذا البلد، ثم خرج منه ببدنه وترك ماله وعياله.

والجواب: أنا لا نسلم هذا.

واحتج: بأن السكنى هو الموضع الذي يتخذه مأواه في أحواله التي يستتر فيها عن العيون، مثل الأكل والشرب والطهارة واللبس والمنام، وإذا دخل إلى الموضع الذي بيته للسكنى كان ساكنًا.

ويبين صحة هذا: أنه قد يكون فقيرًا لا رحل له كما قال بعضهم:

مــــن رآني في فقــــد رآني ورحــــلي

وقد يسكن الرجل مع رحله، ويسكن ورحله في موضع آخر، وقد يسكن الغريب وليس معه إلا زلية يجلس عليها وعيبة وسفرة وسطل وميضئة وكساء، فإذا خرج إلى الجامع أخرجه معه، ويسمى ساكنًا وهو على هذه الصفة.

والجواب: أن السكنى هو الموضع الذي يتخذه مأواه في أحواله مع رحله دون الانفراد، ألا ترى أنه يقال لمن أقام في المسجد ومعه ما يفترشه ويستتبعه: ساكن المسجد ساكنًا، ولو دخله للاعتكاف فأقام بنفسه لم يسم ساكنًا. وأما الفقير فلا يسكن في موضع إلا بشيء يتبعه في العادة، ومتى سكن الرجل في موضع وعياله في موضع آخر فليس بساكن العيال، وإذا سكن بعياله ومتاعه فهو ساكن بمجموع ذلك، فزوال السكنى تكون بزوال الجميع.

واحتج: بأنه لو قال: والله لأحولن هذه الدابة عن هذا الإصطبل، فأخرجها إلى غيره ولم يخرج جلها وسرجها بر، ولو قال: والله لا أحول هذه الدابة من هذا الإصطبل، فأخرجها إلى غيره بنية التحويل ولم يخرج رحلها حنث.

والجواب: أن الدابة ليست ساكنة، وإنما هي مسكنة؛ فلا يعتبر تبعها؛ ولهذا لو أخرجها بغير نية كان محولًا لها.

واحتج: بأن المقيم بمكة من أهل الآفاق يصير في حكم أهلها في التمتع والقران وإن كان أهله بغيرها.

والجواب: أن الرخص تثبت لمشقة السفر وهو في حال سفره بعد سكان مصره لبقاء أهله فيه، كما يُعدّ من سكانه إذا خرج إلى ضيعته.

مسألة: إذا حلف لا يدخل دار فلان، فقام على سطحها أو حائطها حنث على قياس قول أحمد، وأن المعلق تابع للسفل، فإنه قد منع الصلاة على ساباط على طريق كما منع الصلاة على قارعة الطريق، وجعل العلو تابعًا للسفل، وكذلك جعل العلو تابعًا للسفل في الطريق الأعظم، فمنع من إخراج الجناح إلى الطريق، وهو قول أبي حنيفة ومالك.

وقال الشافعي: لا يحنث، واختلف أصحابه فقال بعضهم: خرج جوابه على سطوح الحجاز؛ لأنها غير محجرة، فإذا قام عليها لم يحط به بناء الدار، فلا يكون داخلًا في الدار؛ ولهذا قلنا: إذا صلى على ظهر الكعبة وليس بين يديه سترة لم يجزه، فإذا كان كذلك لم يحنث. فأما السطوح المحجرة -مثل سطوح العراق وغيرها- فإنه إذا قام عليها يحنث؛ لأنه يحيط به بناء الدار، فيحصل داخلًا فيها.

وقال بعضهم: لا فرق بين أن يكون السطح محجرًا أو غير محجر أنه إذا قام عليه ولم ينزل إلى أسفل الدار لم يحنث.

دليلنا: أنه داخل في حدود الدار، ويحتاج في دخوله إلى إذن كسائر بيوتها، ولأن سطح الدار من الدار.

يدل عليه: أشياء، منها: أن من حلف لا يخرج من داره فقام على سطحها أو حائطها لم يحنث، فلو لم يكن داخل الدار لحنث. وكذلك من قعد فوق

السطح أو الحائط طول نهاره جاز أن يقول: لم أخرج اليوم من الدار. وكذلك إذا وجد إنسانًا فوق السطح يجوز أن يقول له: لم دخلت داري؟ وكذلك يقول الرجل: بت البارحة في داري، فإذا قيل له: أين كان مبيتك من الدار؟ فيقول: فوق السطح، ولا يكون كاذبًا. وإذا كان كذلك يجب أن يكون منها في حكم اليمين.

فإن قيل: قولكم: أنه لو حلف لا يخرج منها فقام على سطحها لم يحنث لا نعرفه نصًا للشافعي، والذي يقتضيه مذهبه أنه يحنث في يمينه، ولو سلمناه وقلنا: لا يحنث بخروجه إلى سطحها ولا بالدخول إليه لم يمتنع، ألا ترى أنه إذا حلف لا يدخل هذه الدار فأدخل رجله إليها من الباب والأخرى خارج الدار لم يحنث، ولو كان داخلها فقال: والله لا أخرج من هذه الدار، فأخرج إحدى رجليه منها والأخرى داخلها لم يحنث، فلا داخلًا ولا خراجًا، كذلك لا يمتنع أن يقال في السطح: لا داخلًا ولا خارجًا.

قيل: إنما لم يحنث بإدخال إحدى رجليه؛ لأن بعضه داخلًا وبعضه خارجًا، فاسم الدخول لا يقع عليه ولا اسم الخروج، وليس كذلك إذا حصل على سطحها؛ لأنه لا يوصف بأن بعضه داخلًا وبعضه خارجًا، فلم يبق إلا أن يكون داخلًا إلى الدار؛ فلهذا لم يحنث.

فإن قيل: قولكم: إن من قعد فوق السطح أو الحائط طول نهاره جاز أن يقول: لم أخرج اليوم من الدار يبطل بمن كان في داره نخلة طويلة رأسها فوق سقف داره فصعد إليها وكان طول نهاره عليها يلقط ثمرتها، حسن أن يقول: كنت اليوم في داري وما برحت منها، ورأس النخلة ليس بإجماع كذلك في السطح.

قيل: النخلة من الدار وإن كانت حادثة كالحائط المبني فيها؛ لأن رأسها في هذه الدار، وذلك منها، فلا نسلم ذلك.

وطريقة أخرى: وهو أن سطح المسجد تابع للمسجد، ألا ترى أن كل ما يمنع منع في المسجد يمنه منه فوق سطحه، مثل البول والجماع ونحو ذلك، وإذا صعد المعتكف سطح المسجد لم يبطل اعتكافه، فوجب أن يكون سطح الدار حكمه حكم أسفل الدار، فإذا حصل في سطحها فقد حصل فيها.

وإن شئت قلت: كل حكم يعلق بالبقعة فإنه يتعلق بهوائها؛ بدليل: هواء الحرم وسطح المسجد موضع للصلاة والاعتكاف.

فإن قيل: فرق بينهما، وذلك أن الحنث يمنع من الوقوف على عتبة المسجد، والمعتكف إذا وقف عليها لم يبطل اعتكافه، والحالف لو وقف على عتبة الدار لم يحنث، فدل على الفرق بينهما.

ويبين صحة هذا: أن المنارة المنسوبة إلى المسجد وهي خارج المسجد يجوز للمعتكف أن يخرج من المسجد ويصعد إليها ويؤذن، ولو حلف لا يخرج من المسجد، فخرج من المسجد وصعد المنارة حنث.

قيل: لا فرق بينهما في الحنث؛ وذلك أنه لو حلف لا يدخل مسجدًا فوقف على عتبته حنث، وبمثله لو حلف لا يدخل هذا الدار فوقف على عتبتها لم يحنث، ولو حلف لا يخرج منها فوقف على العتبة حنث، ولا يمنع الحنث من الوقف على عتبة المسجد. وأما المنارة فإن كانت متصلة بالمسجد منع الجنب منها، وجاز للمعتكف العكوف فيها، وإن كانت منفصلة لم يمنع الجنب، ومنع المعتكف منها.

واحتج المخالف: بأن ذمته برية من وجوب الكفارة، فمن ادعى وجوبها لزمه الدليل.

وربما قالوا: أجمعنا على أن يمينه منعقدة، وأنه ليس بحانث، فمن ادعى حنثه فعليه الدليل.

والجواب: أنا قد دللنا على ثبوت الحنث، وهو أن اليمين على دخول الدار يمنع ما يمنعه عدم الإذن منها، فإذا كان السطح لا يجوز أثم بعلوه بغير إذن كذلك يمنع اليمين منه.

واحتج: بأنه وقف على حاجز بين داخل الدار وبين خارجها فوجب أن لا يحنث في هذه اليمين.

أصله: إذا وقف على العتبة للدار.

وربما قالوا: وقف في موضع لا يحيط به بناء الدار، فوجب أن لا يحنث في هذه اليمين.

أصله: إذا وقف على العتبة، وإذا كان في الدار شجرة أو نخلة طويلة تعلو على سطح الدار فوقف على رأسها الذي هو فوق السطح فإنه لا يحنث في يمينه.

والجواب: أن الوصف الثاني يبطل به إذا انهدم منها حائط فدخل منه إلى ما يليه. وأما الشجرة فلا نسلمها إذا كانت في الدار؛ لأن رأسها في هواء الدار، وذلك منها. وأما العتبة فالمعنى فيها أن الواقف عليها لا يحتاج إلى إذن، فلم يمنعه الحلف على ترك دخولها، والحائط والسطح بخلاف ذلك.

ويبين هذا: أنه لو رأى إنسانًا جالسًا على عتبة داره لا ينكره، ولو وقف على حائطه لأنكره، ولو سرق من عتبة الدار شيئًا لا يقطع، ولأن عتبة الدار الباب تعلق عنها، ولأن العتبة إذا خرج إليها بر في يمينه إذا حلف على الخروج من الدار، والسطح إذا خرج إليه لم يبر في يمينه إذا حلف على الخروج من الدار.

ولأن المعنى فيه: إذا قام على طاق باب الدار والباب بينه وبين الدار وأقام على عتبة باب الدار أنه إذا أغلق الباب حصل هو خارج الدار، فإذا قام في ذلك الموضع لم يكن في الدار، فلا يحنث، وليس كذلك حائط الدار وسطحها لما بينا.

واحتج: بأنه لو قال: والله لا أدخل هذا البيت، فدخل غرفة في البيت، أو قال: لا أدخل هذه الغرفة، فصعد على سطح الغرفة، لم يحنث في يمينه، كذلك إذا حلف: لا يدخل الدار.

والجواب: أنه لا فرق بين الدار والبيت والغرفة. وقد أومأ أحمد إلى هذا في رواية حنبل في رجل جعل بيتًا مسجدًا لا ينتفع بسطحه، فإن جعل السطح مسجدًا ينتفع بأسفله السطح لا يحتاج إلى سفل. فقد جعل سطح البيت تابعًا للبيت في منع الانتفاع به بحصوله مسجدًا، كذلك هٰهنا.

مسألة: إذا قال: والله لا دخلت دار زيد هذه، فباعها زيد، ثم دخلها، حنث في يمينه على قياس قول أحمد؛ لأنه أسقط الاسم إذا اجتمع مع التعيين، فإنه قد قال: لو حلف لا يأكل هذا الرطب، فصار خلًا، حنث اعتبارًا بالتعيين، فأولى أن يسقط اعتبار الإضافة؛ لأجل التعيين. وقد أومأ إليه أحمد في رواية حرب إذا قال لامرأته: إن دخلت دار فلان فأنت طالق، فإن [كانت] الدار لغير الرجل الذي حلف عليه، فقال: إذا نوى تلك الدار فهي طالق. فقد أوقع الطلاق بدخولها مع عدم الإضافة لوجود التعيين بنيته وهو قول مالك، والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يحنث.

دليلنا: أن الصفة إذا وصف بها معين كانت الصفة تعريفًا لا شرطًا كما لو حلف: لا كلمت لابس الطيلسان، فنزعه ثم كلمه حنث وإن زالت الصفة؛ لأنها كانت تعريفًا لا شرطًا، كذلك هٰهنا.

ولأن التعيين والإضافة إذا اجتمعا كان الحكم للتعيين وسقطت الإضافة.

دليله: إذا قال: والله لا أكلم صديق فلان، ثم صار عدوًا له وكلمه، حنث.

وكذلك: لا أكلم جار فلان هذا، فانتقل من جواره، ثم كلمه، حنث.

وكذلك: أجير فلان هذا، فانقضت إجارته أو تقايلا ثم كلمه حنث.

وكذلك: لا أكلم زوجة فلان هذه، فطلقها فلان ثم كلمها حنث.

وكذلك: لا أكلم عديل فلان هذا، ثم افترقا، وما أشبه ذلك.

وإن شئت قلت: ما ثبت فيه حكم التعيين من غير إضافة ثبت حكم التعيين مع الإضافة.

أصله: ما ذكرنا.

وإن شئت قلت: علق اليمين بشيء بعينه مضاف إلى غيره فلم ينحل بزوال المضاف إليه.

دليله: ما ذكرنا.

فإن قيل: المعنى في هذه الأصول: أن المضاف العين فيها يعادى ويوالى، فيمتنع من كلامه لأجله، فلا تصير الصداقة والتزويج والإجارة والمجاورة مشروطة في يمينه، وليس كذلك في الدار، فإن الإنسان لا يمتنع من دخول دار فلان لأجل فلان إذ الدار لا توالي ولا تعادى، وإنما يمتنع من دخولها؛ لأجل صاحبها، فإذا أضافها إلى فلان صار الملك مشروطًا في يمينه، كأنه: قال: لا أدخلها ما دامت ملكًا لفلان، فإذا دخلها بعدما باعها لم يحنث.

قيل: علة الأصل تبطل بالعبد، فإنه يعادى ويوالى ومع هذا إذا قال: والله لا أكلم عبد فلان هذا، فباعه، لم يحنث بكلامه.

فإن قيل: العبد ساقط المنزلة عند الناس فلا يعادى ولا يوالى.

قيل: هذا يختلف باختلاف الحالف واختلاف العبد، فربما كان الحالف أسقط منه منزلة، وربما كان العبد أعلى منزلة من الحر، ولأن هذا يقتضي أن

نقول: إذا كان الغلام سائسًا أو حارسًا أنه يكون بمنزلة الدار فلا يحنث بكلامه أو بإمارته؛ لأنه ساقط المنزلة. وأما علة الفرع فتبطل بالتعيين من غير إضافة، فإن اليمين تتعلق بعينها، وإن كانت لا تعادى ولا توالى، وعلى أن الدار قد يمتنع من دخولها لاعتقاد الشؤم فيها، والناس يعتقدون التشاؤم بالدار والتبرك بها، فيمنع من دخولها باليمين بالله تعالى، وهذا أعظم من تركها معاداة صاحبها لما يعتقده من خوف الضرر بها بالمال والنفس.

وذهب المخالف إلى السؤال الذي ذكرنا: وهو أن الإنسان لا يمتنع من دخول دار فلان؛ لأجل فلان إذ الدار لا توالى ولا تعادى، وإنما يمتنع من دخولها؛ لأجل صاحبها، فإذا أضافها إلى فلان صار الملك مشروطًا في يمينه، كأنه قال: لا أدخلها ما دامت ملكًا لفلان، فإذا دخلها بعدما باعها لم يحنث.

والجواب عنه: ما ذكرنا.

مسألة: إذا حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما هدمت وصارت صحراء حنث، وكذلك لو حلف: لا دخلت هذا البيت فصار براحًا، وكذلك لو حلف: لا كلمت هذا الصبي فصار شيخًا وكلمه، أو: لا أكلت لحم هذا الحمل فصار كبشًا وأكل حنث، وكذلك لو حلف: لا أكلت هذا البسر فصار رطبًا، أو: لا أكلت هذا الرطب فصار تمرًا، أو: لا أكلت هذا التمر فصار خلًا أو دبسًا وأكله حنث في جميع ذلك. وكذلك لو حلف: لا لبست هذا الثوب فغيره عن صورته ولبسه. نص عليه في رواية سعيد بن العباس اللحياني فيمن حلف لا يأكل هذا البسر فصار رطبًا أو تمرًا أو خلًا حنث إلا أن يكون له نية.

وقد ذكر الخرقي في هذه المسألة في مختصره فقال: ولو حلف أن لا يأكل هذا الرطب فأكله تمرًا حنث، وكذلك كل ما تولد من ذلك الرطب.

وقال أبو حنيفة: يحنث بدخول الدار بعد خرابها، ولا يحنث فيما عدا ذلك بعد تغيره عن صفته.

وقال مالك والشافعي: لا يحنث بشيء من ذلك.

ومن أصحاب الشافعي من قال: يحنث إذا حلف: لا كلم هذا الصبي فصار شيخًا، أو: لا أكل من لحم هذا الحمل فصار كبشًا، فأكل حنث، ولا يحنث فيما عدا ذلك؛ لأن العين ما بطلت، بل هي على صورتها، وليس كذلك في عين ذلك؛ لأن العين ما بطلت صورتها، وزوال الاسم.

دليلنا: أنه قد ثبت أن التعين والإضافة إذا اجتمعا كان الحكم للتعيين، وسقطت الإضافة من الوجه الذي ذكرنا في المسألة التي قبلها، كذلك إذا اجتمع الاسم والتعيين وجب أن يكون الحكم للتعيين ويسقط الاسم؛ لأن الاسم يراد للتمييز بين المسمى وغيره، كما أن الإضافة وضعت ليميز المضاف من غيره، ثم ثبت أن الإضافة تسقط مع التعيين، كذلك الاسم.

فإن قيل: زوال الإضافة لا يمنع الاسم، وليس كذلك هٰهنا، فإن الاسم معدوم.

قيل: والاسم معدوم هناك؛ لأنها بالبيع لا تسمى دار زيد، ومع هذا فقد وقع الحنث؛ لأجل التعين، وهذا التعيين موجود هٰهنا، ويأتي الجواب عنه فيما بعد.

وأيضًا: فإن الاسم والتعيين إذا اجتمعا كان الحكم للتعيين، وسقط الاسم؛ بدليل: أنه لو حلف: لا آكل هذا الحمل، فكبر حتى صار كبشًا فأكله، أو: لا كلمت هذا الشاب فصار شيخًا فكلمه حنث عند أبي حنيفة وإن زال الاسم، كذلك هٰهنا. ويفرض الكلام فيه: إذا حلف لا يأكل هذا الرطب فصار تمرًا أو

عصيدة وأكله أنه يحنث، فنقول: أكل المحلوف على ترك أكله باختياره ذاكرًا ليمينه، فوجب أن يحنث كما لو أكله على صفته.

وقولنا: «أكل» احتراز منه إذا شربه أنه لا يحنث على إحدى الروايتين.

وقولنا: «المحلوف على ترك أكله» احتراز من الحلف على ترك رؤيته أو شرباه ونحو ذلك مما ليس بأكل.

وقولنا: «باجتهاده» احتراز من المكره على أكله.

وقولنا: «هو ذاكر» احتراز من الناسي.

فإن قيل: لا نسلم أنه أكل المحلوف عليه؛ لأن الاسم قد زال، فخرج عن أن يكون محلوفًا عليه.

قيل: يؤيد بذلك الأجزاء المحلوف عليها، وهذا مسلم.

فإن قيل: المعنى في الأصل بقاء الاسم، وهٰهنا الاسم قد زال.

قيل: لا يمتنع زوال الاسم ويحنث؛ لأجل التعيين، كما لو قال: لا دخلت دار زيد هذه، فباعها ودخلها على ملك عمرو، فإن اسم زيد قد زال عنها، ومع هذا فيحنث؛ لأجل التعيين، كما لو قال: لا دخلت دار زيد، ويبطل على أصل أبي حنيفة إذا قال: لا أكلت هذا الدقيق، فخبزه وأكله حنث، والاسم قد زال، وكذل إذا حلف: لا لبست هذا الغزل، فنسجه ثوبًا ولبسه زال الاسم، ومع هذا يحنث. وربما سلم أصحاب الشافعي الغزل.

واحتج المخالف: بأن الاسم قد زال فلم يحنث كما لو حلف مطلقًا: لا دخلت دارًا، فدخل براحًا، ولا أكلت تمرًا، فأكل عصيدة التمر، أو: لا أكلت هذه البيضة، فصارت فرخًا، أو حنطة، فصارت زرعًا.

والجواب: أنا لا نسلم البيضة إذا صارت فرخًا، ولا الحنطة إذا صارت

زرعًا. وأما إذا أطلق فلا يصح اعتباره بالتعين؛ بدليل: أنه لو قال: لا دخلت دار زيد هذه، فباعها ودخلها حنث، والملك زائل في الموضعين، والحنث في أحدهما؛ لأجل التعيين.

وكذلك لو قال: لا لبست قميصًا، فاتزر بقميص لم يحنث، ولو عينه فاتزر به حنث.

وكذلك لو قال: لا اشتريت عبدًا، فاشترى أمة لم يحنث. ولو قال: والله لا اشتريت هذا العبد، وأشار إلى أمة، واشتراها، حنث.

وعلى أنه لا اعتبار ببقاء الاسم؛ بدليل: أنه إذا قال: لا دخلت دار زيد هذه، فباعها زيد ودخلها حنث وإن لم يسم دار زيد.

وكذلك إذا حلف: لا شربت من هذا النهر، فغرف وشرب منه حنث، وإن لم يسم شاربًا منه، وإنما هو شارب من مائه؛ ولهذا قال أبو حنيفة: لا يحنث حتى يكرع منه.

وكذلك إذا حلف: لا أكلت من هذه النخلة، أو لا شربت من هذه الشاة، فلقط منها في طبق وأكل، وحلب في غضارة وشرب فإنه يحنث وإن لم يكن آكلًا منها ولا شاربًا منها، ولأنه لو حلف: لا أكلت الرؤوس فأكل رؤوس العصافير والسمك لم يحنث عندهم.

وكذلك إذا حلف: لا دخل بيتًا فدخل المسجد أو الحمام لم يحنث عندهم.

فإن قيل: هناك عرف في الرؤوس، وفي ماء النهر وثمرة النخلة.

قيل: وههنا تعين، وللتعيين تأثير؛ بدليل: اجتماع الإقامة معه فإنه يغلب التعين، كذلك في الاسم، وفيما ذكرناه من الدلائل دلالة على أبي حنيفة فيما عدا الدار.

ونخصه بدليل آخر: فنقول: لو كان المحلوف عليه على صفته تعلق الحنث به فتعلق به وإن تغير عن صفته.

دليله: الدار.

فإن قيل: المعنى في الدار إذا صارت صحراء أن الاسم باق؛ فلهذا حنث كما لو دخلها بعد ما هدمت سقوفها وبقيت حيطانها.

قالوا: والدليل على بقاء الاسم بعد زوال البناء قول الشاعر:

يا دار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد

وقوله:

عفت الديار محلها فمقامها

وليس كذلك فيما عدا الدار من البيت، والطعام إذا طحن، والتمر إذا عصر؛ لأن الاسم قد زال؛ فلهذا فرقنا بينهما.

قيل: لا نسلم أن الاسم باق بعد خرابها، بل قد حدث لها أسماء كثيرة، وهو البراح والعرصة والخرابة، وربما صار طريقًا فسمى طريقًا، كما أنها إذا ثبتت دكانًا أو حمامًا سميت باسم ذلك.

وما ذكروه من قول الشاعر فهو مجاز واتساع في كلامهم على عادتهم ولغتهم، كما قال تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوٓاْ﴾ [النمل: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩]، وكقولهم: دار الزبير بالبصرة، وقد بنيت دكاكين. ودار الندوة بمكة، وقد بنيت مساكن، وكما قال تعالى: ﴿يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾ [النساء: ١٢]، ولا زوجية بينهما بعد الموت، وإنما ذلك على استصحاب الاسم المتقدم، واستدامتهم على عادتهم في تسمية الشيء باسم ما



مضى أو ما يؤول إليه، كما قال تعالى: ﴿أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦]، وإنما يؤول إلى الخمر.

فإن قيل: الأصل الحقيقة، فمدعي المجاز يحتاج إلى دليل.

قيل: المجاز والحقيقة يستعملان جميعًا، فلا يجوز أن يستدل بالاستعمال على كونه حقيقة.

والذي يدل: على أنه مجاز أنهم لا يسمون الأرض البيضاء دارًا حتى تحصل على صفة من البناء، فإذا حصلت على تلك الصفة سموها دارًا، فإذا زالت تلك الصفة التي لأجلها سموها دارًا ثم استداموا الاسم كان الظاهر أنه مجاز، ولأنه لو كان الاسم حقيقة لم يحسن نفيه، فيقال: ليست بدار، وإنما كان دارًا.

وعلى أن قوله: يا دار مية دليل على أنه أراد أنها كانت مية؛ لأن الإضافة في الحال إلى مية لا يجوز أن تكون حقيقة، وقد صارت مية معدومة، وكذلك عاد وثمود، فقد فقدوا، فلا يجوز أن تكون الإضافة إليهم إلا على تقدير ما كان، وإذا ثبت أن الاسم الحقيقي قد زال عنها بعد خرابها وقد حنث بدخولها كذلك في بقية المسائل يجب أن يحنث وإن زال الاسم لوجود التعين.

فصل

فإن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فاستف منه حنث، وكذلك إن خبزه.

قال أبو حنيفة: إن أكل منه لم يحنث، وإن خبزه وأكل من خبزه حنث.

قال الشافعي: يحنث بأكله، ولا يحنث بأكل خبزه.

دليلنا: العلة التي تقدمت، وهي أنه أكل المحلوف على ترك أكله باختياره ذاكر ليمينه أشبه إذا حلف لا يأكل هذه الحنطة فأكلها على جهتها، وافق أبو حنيفة أنه يحنث.

فإن قيل: الحنطة تؤكل على جهتها بأن تطبخ أو تقلى فتؤكل، والدقيق لا يؤكل على جهته، وإنما يؤكل مخبوزًا، كما لو قال: والله لا ألبس هذا الغزل، فوصل بعضه ببعض وتعمم به لم يحنث.

قيل: الحنطة لا تؤكل قبل أن تقلى أو تطبخ، ومع هذا لو أكلها حنث.

وكذلك لو حلف لا يأكل اللحم، فأكله نيئًا حنث، وإن كان لا يؤكل في العادة على جهته.

على أن الدقيق المحمص يؤكل بالسكر طيبًا، واسم الدقيق باق، وما ذكروا من الغزل فلا نسلمه، بل يحنث؛ لأنه يسمى لابسًا للمغزل.

مسألة: إذا حلف لا يدخل دار فلان، فدخل دارًا يسكنها بكرى حنث، وكذلك إذا حلف لا يركب دابة عبد فلان، فركب دابة العبد حنث، أومأ إليه في رواية المروذي في امرأة أعطاها مولاها ثوبًا، فحلفت لا تلبسه، ولا يدخل لها بيتًا، ولها بيت معروف، فبعث المولى بالثوب سرًا فأدخل البيت قرابة الجارية: ليس على السيد شيء، ولكن تصوم هي للكفارة ثلاثة أيام.

وذكر له قول الحسن: إذا كفر السيد عن العبد في الظهار أجزأه، فأعجبه ذلك. فقد حكم بصحة إضافة البيت إلى الأمة، وحكم بالحنث بمخالفة اليمين، وهو قول أبي حنيفة، ومالك.

وقال الشافعي: لا يحنث بدخوله دارًا يسكنها بكرى، ولا يحنث بركوب دابة العبد.

دليلنا: أن الدار مضافة إلى الساكن قال تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقال: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٤]،

وتضاف البيوت إلى أحدهما بالملك، وإلى الآخر بحق السكنى؛ لأن الملك كان لأحدهما، ويقال: هذه دار فلان، وإن كان ساكنًا فيها بأجرة. وكذلك يقال: هذه دابة الأمير، وهذه دابة عبد الأمير، ويقال: ليس هذه من دواب الأمير، وإنما هي من دواب عبيده. فإذا كانت الإضافة موجودة في العادة وجب أن يحنث، كما لو حلف: لا يأكل من ثمرة هذه النخلة، ولا يشرب من لبن هذه الشاة والبقرة، فأكل من ثمرها، وشرب من لبن الشاة والبقرة، حنث؛ لأن الثمرة تضاف إلى النخلة في العادة وإن لم تكن إضافة ملك. قال النبي ﷺ: «من باع نخلًا وله ثمر فثمرته للبائع إلا أن يشترطه المبتاع»[1]، وكذلك الدابة تضاف إلى العبد قال ﷺ: «من باع عبدًا وله مال فماله للبائع إلا أن يشرطه المبتاع»[2]. ويقال: هذه دواب غلمان الأمير، فإذا كان كذلك وجب أن يحنث كما قلنا في ثمرة النخل ولبن الشاة والبقرة.

فإن قيل: الشاة والبقرة والنخلة ليست من جنس ما يملك، فيعلم كل عاقل أنه أراد به إضافة المحل، وليس كذلك العبد، فإنه من جنس من يملك، وقد اختلف الناس في ملكه، فامتنع أن يكون المراد به إضافة المحل.

يبين صحة هذا: أنه لو قال: والله لا أبايع هذا المجنون، فبايعه لم يحنث؛ لأن معاملته لا تصح، ولم يجز أن يقال: أنه لما لم تصح معاملته وجب أن تحمل الإضافة على اللفظ دون العقد، كذلك هٰهنا؛ لما لم يصح إضافة الدار إلى الساكن حقيقة ولا إلى العبد حقيقة لم يجز حملها على اللفظ.

قيل: هذه الإضافة وإن لم تكن حقيقة فهي مجاز متعارف، واليمين على

(١) رواه البخاري في البيوع (٢٠٩٠)، ومسلم في البيوع (١٥٤٣).

(٢) رواه البخاري في المساقاة (٢٢٥٠).

المجاز المتعارف؛ بدليل: أنه لو حلف لا يأكل من هذه النخلة أو الكرمة حمل على ثمرتها، ولم يحمل على خشبها، وإن كان هو الحقيقة.

وكذلك إذا حلف: لا شربت من الفرات، فغرف منه وشرب حنث، وإن كان الحقيقة الكرع.

وأيضًا: فإنه يحلف على دخول دار غيره لإدخال الغيظ عليه، والوضع منه، وهذا موجود في الدار التي يملكها ويسكنها، ولأن الساكن أخص بالدار في معنى الدخول من مالكها؛ لأنه يملك الإذن في دخولها والمنع، والمالك لا يملك ذلك، فإذا حنث بدخول المملوكة فالمسكونة أولى.

وأيضًا: فإنهم قد قالوا: إذا حلف لا دخل قطيعة الربيع وسوق يحيى، فدخل ذلك حنث، وإن كان الربيع لا يملكها.

فإن قيل: تلك إضافة تعريف وهذه إضافة ملك.

قيل: لا نسلم ذلك.

واحتج المخالف: بأن هذه الإضافة تقتضي الملك حقيقة، ألا ترى أنه لو قال: هذه دار زيد أو هذه الدار لزيد، كان هذا إقرارًا بالملك، فلو قال: أردت أن السكنى له، لم يقبل، فإذا كان كذلك وجب أن تحمل يمينه على الحقيقة دون المجاز، كما لو قال: والله لا مسست حمارًا أو سبعًا، فمس رجلًا شجاعًا أو بليدًا لم يحنث؛ لأن اسم السبع والحمار مجاز في الرجل الشجاع والبليد، وإضافة الدار إلى الساكن والدار إلى العبد مجاز؛ بدليل: أنه يصح نفي الإضافة عنه، فيقال: ليست لزيد، وإنما هو ساكن فيها، ولا يصح نفيها عن مالكها؛ لأن الإضافة حقيقة.

والجواب: أن هذا يوجب أن لا يحنث إذا قال: لا آكل من ثمرة هذه النخلة

أو من لبن هذه الشاة، ولا خلاف أنه يحنث وإن كانت الإضافة مجازًا، وإنما لم يجز حمل اليمين على ما استشهدوا به؛ لأن الإطلاق في العرف لا يتناولها، وليس كذلك ما اختلفنا فيه؛ لأن الإضافة إلى العبد والساكن في العرف موجودة، فلهذا فرقنا بينهما.

وجواب آخر: وهو أن إضافة السكنى وإن كانت مجازًا فإنها متعارف، واليمين تحمل على المجاز المتعارف؛ بدلالة: من حلف لا يأكل من هذه النخلة أو الكرمة حمل على ثمرتها ولم يحمل على خشبها، والحقيقة أن يأكل من عنبها، والمجاز أكل ما تولد منها؛ ولذلك حمل الشافعي يمينه على الشرب من ماء الفرات على الحقيقة والمجاز، فقال: إن كرع منه حنث، وهو الحقيقة، وإن غرف بإناء وشرب حنث، وهو مجاز للعرف، كذلك هٰهنا.

وأما إذا أقر بها لزيد ثم قال: أردت السكنى، فإنما لم يقبل منه؛ لأن الإضافة تقتضي التخصيص، فإن أراد إضافة الملك لم يقبل رجوعه، وإن أراد التصرف فقدا قوله باليد فلا يقبل، قوله في استحقاق ما في يد المقر له، وأما نفي الإضافة فلا يمنع الحقيقة، كرجل له داران يملكهم لكنه يسكن في إحداهما، فجاءه رجل يهنئه بالعيد يقصده في الدار التي لا يسكنها، جاز أن يقال: ليست له، في معنى أنه لا يسكنها.

واحتج: بأنه دخل دارًا لا يملكها المضاف إليه الدار فوجب أن لا يحنث.

أصله: إذا دخل دارًا لا يملكها ولكنه وكيل في إجارتها وأخذ أجرتها.

والجواب: أن الدار لا تضاف إلى الوكيل في العرف، وليس كذلك هٰهنا، فإنها تضاف إليه في العرف، أشبه إضافتها إلى مالكها.

فإن قيل: قد تضاف إلى الوكيل باليد والتصرف.

قيل: إطلاق الإضافة لا تصح إلى الوكيل، ألا ترى أنه لا يصح لأن يقول: مضيت إلى دار فلان، ويريد بها الدار التي هو وكيل في بيعها. ويصح أن يقول: مضيت إلى دار فلان، وجئت من دار فلان، ويريد به التي يسكنها بأجرة.

واحتج: بأنه لو قال: والله لا أركب دابة فلان، فركب دابة استأجرها أو استعارها لم يحنث، كذلك في الدار.

والجواب: أنا لا نسلم هذا، بل نقول: يحنث في الدابة التي استأجرها كما يحنث في التي يملكها. وهكذا ذكره البغدادي عن أصحابه. فأما في التي استعارها فيجب أن لا يحنث؛ لأنها لا تضاف إليه في العادة.

واحتج: بأن العبد ركب دابة لا يملكها المضاف إليه الدابة، أشبه إذا ركب دابة لم يجعلها السيد بوسمه.

والجواب: أن تلك لا تضاف إليه، وهذا يضاف إليه.

مسألة: فإن حلف لا يركب دابة فلان، فركب دابة عبده حنث، خلافًا لأبي حنيفة: لا يحنث.

دليلنا: أن إضافة الدابة إلى عبده كإضافة الدار إلى الساكن، وقد ثبت أنه لو حلف لا دخل دار فلان، فدخل دارًا فيها ساكن حنث، كذلك هٰهنا.

وكذلك لو قال: لا دخلت دار فلان، فدخل دارًا جعلها السيد بوسم عبده حنث، كذلك هٰهنا.

فإن قيل: الدابة مضافة إلى العبد منسوبة إليه، ألا ترى أنه يقال: هذه دواب غلمان فلان، فلا يحنث، كما لو ركب دابة أجنبي. ويفارق هذا الدار؛ لأنها تنسب إلى الساكن وإلى المالك؛ فلهذا حنث.

قيل: لا فرق بينهما؛ لأن الدابة تنسب إلى السيد حقيقة؛ لأنه يملكها،

وتنسب إلى العبد مجازًا، فهو كالساكن. ورأيت أبا الحسين البغدادي قال: لا فرق بين الدار والدابة عندنا في حق العبد.

مسألة: إذا حلف لا يدخل بيتًا، فدخل المسجد أو الحمام حنث، نص عليه في رواية مهنا في رجل قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت بيتًا غير بيتك، فدخلت الحمام أو المسجد أو الكعبة، أخاف أن يحنث، ليس في هذا نية، قال النبي ﷺ: «**بيتًا يقال له الحمام**»(1)، وقال الله تعالى: ﴿ ۞ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَـٰمًا لِّلنَّاسِ ﴾ [المائدة: ٩٧].

وقال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي: لا يحنث.

دليلنا: أنه يتناولهما اسم البيت حقيقة؛ بدليل: أنه لا يصح نفي الاسم عنهما، فجاز أن يحنث بدخولهما، كما لو دخل غيرهما من البيوت.

ويبين صحة هذا: أن الاسم يتناولهما الشرع والعرف، قال تعالى: ﴿ فِى بُيُوتٍ ﴾ [النور: ٣٦]، يعني المساجد، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ٩٦]، وقال تعالى: ﴿ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ ﴾ [المائدة: ٢].

وروى شعبة عن جابر، [عن عمار]، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ: «**من بنى لله بيتًا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتًا في الجنة**»(2).

وروى أبو بكر بإسناده عن ميمونة مولاة رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله أفتنا في البيت القدس؟ قال: «**ائتوه وصلوا فيه**»، قالوا: كيف والروم فيه؟

---

(١) رواه الحاكم (٤/ ٢٨٨)، والطبراني في «الكبير» (١٠٩٣٢)، والبزار (٤٨٨٨)، والبيهقي (٧/ ٣٠٩).

(٢) رواه أحمد (١/ ٢٤١).

قال: «**فإن لم تستطيعوا فابعثوا بزيت يسرج في قناديله**»(١).

وروى ابن بطة بإسناده عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «**بئس البيت الحمام لا يستر وماء لا يطهر**»(٢).

وروى بإسناده عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «**بيوتًا يقال لها الحمامات فلا تدخلوها**»(٣).

وروى بإسناده عن العباس بن عبدالرحمن بن مينا قال: «قال إبليس: يا رب اجعل لي بيوتًا، قال: بيوتك الحمام»(٤).

ويقال في المسجد: هذا بيت الله، وبيت من بيوت الله، وهذه بيوت الله، وفي الحمام: بيت الحار، وبيت المسلخ، وبيت خلوه. فإذا تناوله إطلاق الاسم في الشرع والعرف وجب أن يحنث، كما لو دخل غيرهما، ولأن الشافعي قد قال: إذا حلف: لا سكنت بيتًا وهو حضري، فسكن خيمة حنث، وإن لم يكن ذلك معتادًا في حقه اعتبارًا بالاسم، كذلك هٰهنا، ولأن الاسم الحقيقي إذا وجد فلا اعتبار بالعرف في ذلك، ألا ترى أنه لو حلف لا يأكل خبزًا فأكل خبز الأرز حنث لوجود الاسم، وإن كان الحالف ممن لا يأكل ذلك.

وكذلك إذا حلف: لا دخل بيتًا، فدخل بيتًا من شعر أو أدم حنث، وإن كان الحالف من أهل البنيان. وهذه أجود طريقة تذكر، ولا شبهة أن الاسم

---

(١) رواه أبو داود في الصلاة (٤٥٧)، وابن ماجه في إقامة الصلاة (١٤٠٧)، وأحمد (٦/ ٤٦٣). قال الألباني: «ضعيف».

(٢) رواه البيهقي في «الشعب» (٧٣٨٢).

(٣) لم أجده بهذا اللفظ، وانظر ما سبق عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٤) لم أجده. وقد ورد نحوه عن أبي أمامة مرفوعًا. انظر: «السلسلة الضعيفة». (٦٠٥٤).

الحقيقي موجود فيه؛ بدليل: الشرع الذي ذكرنا، وبدليل: أنه لا يصح نفي اسم البيت عن ذلك.

واحتج المخالف: بأن الأيمان محمولة على العرف، وفي العرف إذا قال: لا دخلت بيتًا لا ينصرف إلى المسجد ولا إلى الحمام، وإنما ينصرف إلى البيوت المسكونة؛ ولهذا المعنى لو قال: والله لا أقعد في ضوء السراج، فقعد في ضوء الشمس لم يحنث.

وكذلك لو قال: والله لا أنظر إلى السقف، ثم نظر إلى السماء لم يحنث.

وكذلك لو قال: لا أطرح ثوبي على وتد، فطرحه على الجبل، لم يحنث، وإن كان اسم السراج يقع على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾ [نوح: ١٦]، وبقوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ [الأنبياء: ٣٢]، وقوله: ﴿وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾﴾ [النبأ: ٧].

كذلك لو قال: والله لا مسست حمارًا ولا سبعًا، فمس رجلًا شجاعًا أو بليدًا لم يحنث وإن كان الاسم يتناولهما.

والجواب عنه: من وجهين:

أحدهما: أن الاسم هناك مجاز، ألا ترى أنه يصح نفيه فيقال: ليست هذه بسراج، وإنما هي شمس، وليس هذا بوتد، وإنما هو جبل، وليست هذه بسقف، وإنما هي سماء، وليس هذا بسبع، وإنما هو رجل شجاع، والاسم هٰهنا حقيقة؛ لأنه لا يصح نفيه.

والثاني: أن الاسم تناول ذلك، فإطلاق العرف لا يتناولهما، وليس كذلك هٰهنا، فإن إطلاق الاسم لا يتناولهما في العرف؛ لأن الناس يقولون: كنا في

بيت من بيوت الله تعالى، وكنا في بيت الجار، ولا يقولون: رأينا سقف ربنا، ولا طرحنا ثيابنا على وتد ربنا؛ فلهذا فرقنا بينهما.

مسألة: فإن قال: والله لا أسكن بيتًا، فسكن بيتًا من شعر أو أدم أو خيمة حنث إذا لم يكن له نية، وهذا قياس المسألة التي قبلها؛ لأن أحمد اعتبر في المسألة التي قبلها وقوع الاسم، ولم يعتبر العرف، وهو قول الشافعي.

قال أبو حنيفة: إن كان الحالف من أهل الأمصار لم يحنث بدخول الخيمة.

دليلنا: أن الاسم يتناولها، يدل عليه: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾ [النحل: ٨٠]، فسماها بيوتًا، ولأن ما حنث البدوي بدخوله حنث الحضري بدخوله.

دليله: بيت الحظر.

فإن قيل: يبطل به إذا حلف لا يتغدى، فشرب لبنًا أو أكل الأقط فإنه يحنث إذا كان بدويًا، ولا يحنث إن كان حضريًا.

قيل: لا نسلم هذا، ونقول: يحنث إذا كان حضريًا؛ لأنه يسمى غداء في عادة العرب، وهم أهل اللغة، ولهم بيوت كما عند الجميع، وإنما يختلفون في استعمالها، فمنهم من يعتاد سكنى البيوت المبنية، ومنهم من يعتاد سكنى بيوت الأدم والشعر، فهو بمنزلة من قال: لا آكل خبزًا، فأكل الأرز أو خبز الذرة حنث به؛ لأن اسم الخبز يقع على الجميع، وإنما يختلفون في استعماله؛ فمنهم من يعتاد أكل خبز الحنطة، ومنهم من يعتاد أكل خبز الذرة، ومنهم من يعتاد أكل خبز الأرز.

واحتج المخالف: بأن أهل الأمصار لا يسمونها بيوتًا، وإنما يسمونها خيمًا، فوجب ألا يحنثوا.



والجواب: أنهم يسمونها خيمًا ويسمونها بيوتًا، كما يسميها أهل البادية بالاسمين جميعًا، فلا فرق بينهما.

فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾﴾ [العنكبوت: ٤١]، فسمى ذلك بيتًا، ومعلوم أنه لو حلف لا يخرب بيتًا، فخرب بيت العنكبوت لم يحنث، فدل على أنه لا اعتبار بتسمية الشريعة في ذلك.

قيل: تلك التسمية مجاز، وهذه حقيقة.

مسألة: إذا حلف لا يفعل شيئًا، فأمر غيره بفعله يحنث، نص عليه في رواية بكر بن محمد عن أبيه في رجل حلف أن لا يشتري من رجل شيئًا، فدس إليه رجلًا فاشترى له منه، يحنث.

وقد ذكر الخرقي ذلك في مختصره فقال: ولو حلف أن لا يشتري فلانًا أو لا يضربه، فوكل في الشراء أو الضرب حنث ما لم يكن له فيه نية، وهو قول مالك.

وقال أبو حنيفة: إن حلف لا يتزوج أو لا يطلق، فوكل في ذلك حنث، وإن حلف لا يبيع ولا يشتري ولا يؤجر، فوكّل في ذلك لم يحنث.

وقال الشافعي: لا يحنث إلا أن تكون له نية، أو يكون سلطانًا، ومن لا يتولى ذلك بنفسه فيحنث بولاية وكيله فيه.

دليلنا: أن بولاية وكيله للبيع يقع الاسم عليه أنه باع وتزوج، فيقال: فلان باع وتزوج واشترى؛ لأن البيع هو زوال الملك، فإذا وقع الاسم عليه ينبغي أن يحنث.

وإن شئت قلت: نقل ملكه على وجه البيع، فيجب أن يحنث.

دليله: لو كانت له نية، أو كان سلطانًا.

فإن قيل: إذا كان سلطانًا فالظاهر أنه لم يقصد نفسه، وإنما قصد وكيله.

قيل: وكذلك من حلف: لا شربت لك الماء يقصد قطع المنة، لم يقصد الماء، إنما قصد زيادة عليه، ولا يحنث بغيره، وكذلك إذا حلف: لا سكنت بيتًا وهو من أهل الأمصار، فسكن بيت شعر حنث وإن لم يقصده.

وكذلك إذا حلف: لا أكلت خبزًا، وهو سلطان، فأكل خبز الذرة حنث، وإن لم يقصده.

وكذلك إذا حلفت المخدرة لا تبيع فالعادة أنها توكل، ولأنه لو حلف: لا دخل دارًا بعينها، فدخلها محمولًا بأمره حنث.

كذلك إذا حلف: لا يضرب زيدًا أو لا يبيعه، فوكل، حنث.

فإن قيل: هناك يسمى داخلًا وإن كان راكبًا.

قيل: وهذا يسمى ضاربًا وإن كان آمرًا؛ ولهذا يقال: ضرب الأمير اللص، ولأنه يمنع من الدلالة على الصيد كما يمنع من المباشرة، كذلك هٰهنا.

واحتج المخالف: بأنه حلف على فعل نفسه، والفعل هٰهنا وجد من الوكيل، فلم يحنث.

والجواب: أنه يبطل بالسلطان، ولأنا قد بينا أن الفعل يضاف إليه، وفيما ذكرنا دلالة على أبي حنيفة، ونخصه بالقياس على النكاح، بعلة أنه وكل في عقد بيع نفسه منه باليمين فحنث كالنكاح.

فإن قيل: حقوق النكاح تتعلق بالموكل، فيصير كأنّ الموكل عقد، وحقوق البيع تتعلق بالوكيل، فهو العاقد.

قيل: حقوق البيع تتعلق بالموكل عندنا كالنكاح.

مسألة: إذا حلف ليقضينه حقه في غد، فقضاه قبله لم يحنث، وكذلك إن أبراه قبل ذلك، وكذلك إن حلف ليشربن ماء هذا الكوز في غد، فشربه قبله لم يحنث، ذكره الخرقي فقال: وإذا حلف أن يعطيه حقه في وقت، فقضاه قبله لم يحنث إذا كان أراد بيمينه أن لا يجاوز ذلك الوقت، وهو قول أبي حنيفة، ومالك.

وقال الشافعي: يحنث.

دليلنا: أن شرط الحنث ترك قضاء دينه في غد، فإذا قضاه اليوم فليس هناك دين متروك قضاؤه في غد فلا يحنث، ولأنه لم يؤخر قضاءه، وأجله عن الوقت الذي حلف عليه، فهو كما لو أخره، فيجب أن لا يحنث لوجود المقصود، ولهذا اعتبروا القصد في الرؤوس.

وفيه: إذا حلف: لا شريت من فلان، فوكل في الشراء حنث إذا كان ممن لم تجر عادته بالشراء منه، اعتبارًا بالقصد.

وكذلك إذا قال: لا شربت من هذا النهر، فغرف وشرب منه حنث في يمينه؛ لأن المقصود باليمين من ماء هذا النهر، كذلك هٰهنا، ولأن في العادة المراد بهذه اليمين أن لا يؤخر القضاء عن الغد، ولأنهم قد قالوا: لو قال: والله لأقضينك حقك إلى الهلال، فقضاه قبله جاز، ولو قال: عند الهلال، أو مع الهلال، فقضاه قبله حنث.

وفرقوا بينهما: بأن «إلى» حد كلام العرب و«مع» و«عند» للمقارنة، وهذا غير صحيح؛ لأن «إلى» قد تجيء بمعنى «مع»، قال تعالى: ﴿قَالَ مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٢]، معناه: مع الله.

وقال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]، معناه: مع المرافق. ثم ثبت أنه يجوز تقديمه في قوله «إلى»، كذلك في قوله «مع» و«عند» لتساويهما.

واحتج المخالف: بأنه فوت القضاء والأكل في الغد على نفسه باختياره، فحنث به، كما لو ترك الأكل حتى فاته الغد.

والجواب: أنه إذا فاته الغد فلم توجد الصفة ولا المقصود، وليس كذلك هٰهنا؛ لأن المقصود باليمين قد وجد، وقد بينا أن المقصود معتبر، ولأن هناك أخر القضاء والأكل عن الوقت، وهٰهنا لم يؤخره، فهو كما لو فعله فيه، ولأن هناك دين متروك، وهذا بخلافه، ولأن هناك أخر القضاء والأكل عن الوقت، وهٰهنا لم يؤخره، فهو كما لو فعله فيه.

وإن شئت قلت: ترك قضاء الدين في الغد، وهذا شرط الحنث، وفي مسألتنا لم يترك قضاء الدين في الوقت؛ لأنه لا دين هناك. والله أعلم.

فهرس الموضوعات